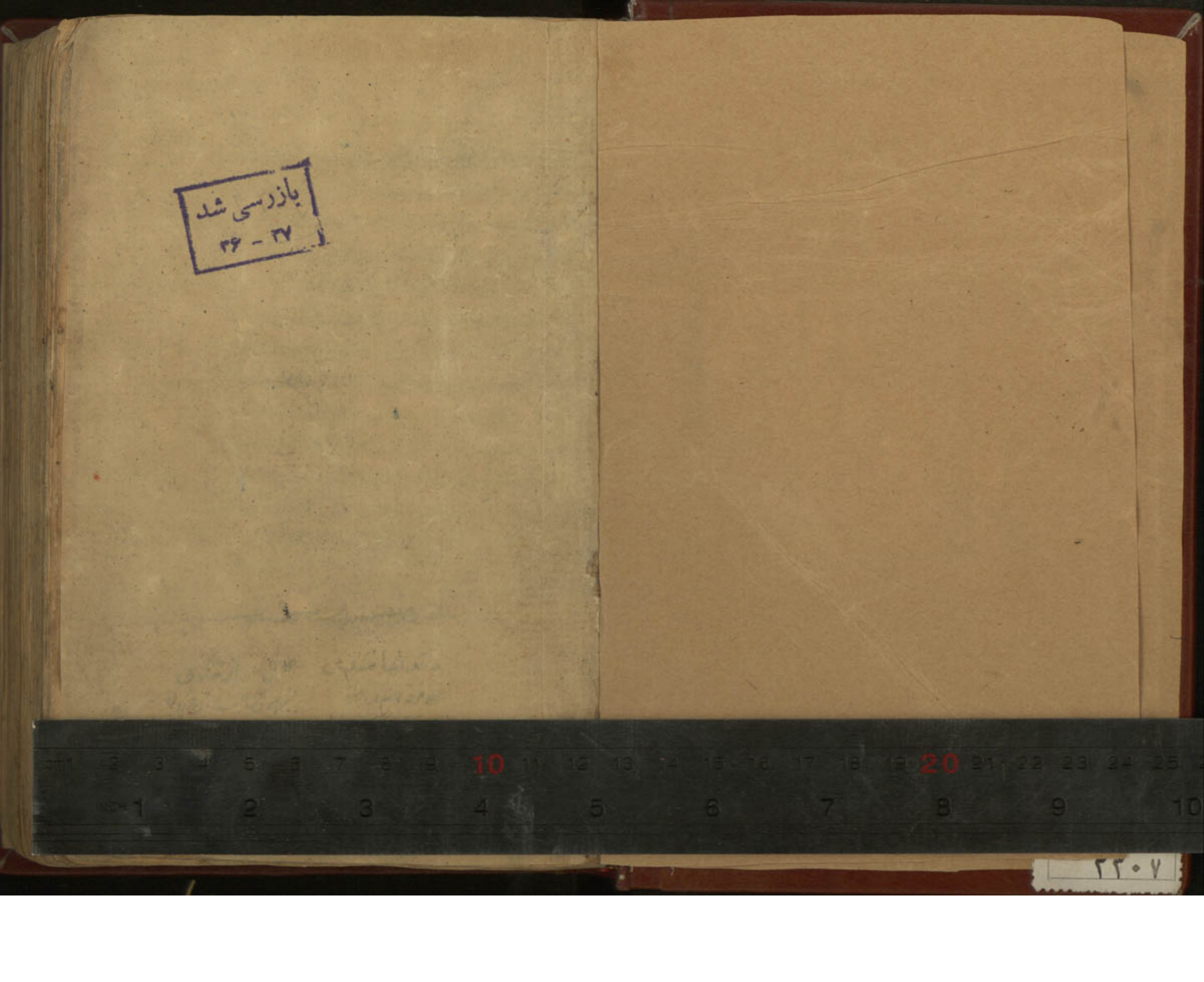



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب
مؤلف
مترجم
موضوع
شمارهٔ قفسه
۳۳۰۷
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب
۷۸۲۵۱
۶۷۵۵
۴۷۸۶
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۳۳۰۷


بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
۲۳۰۷

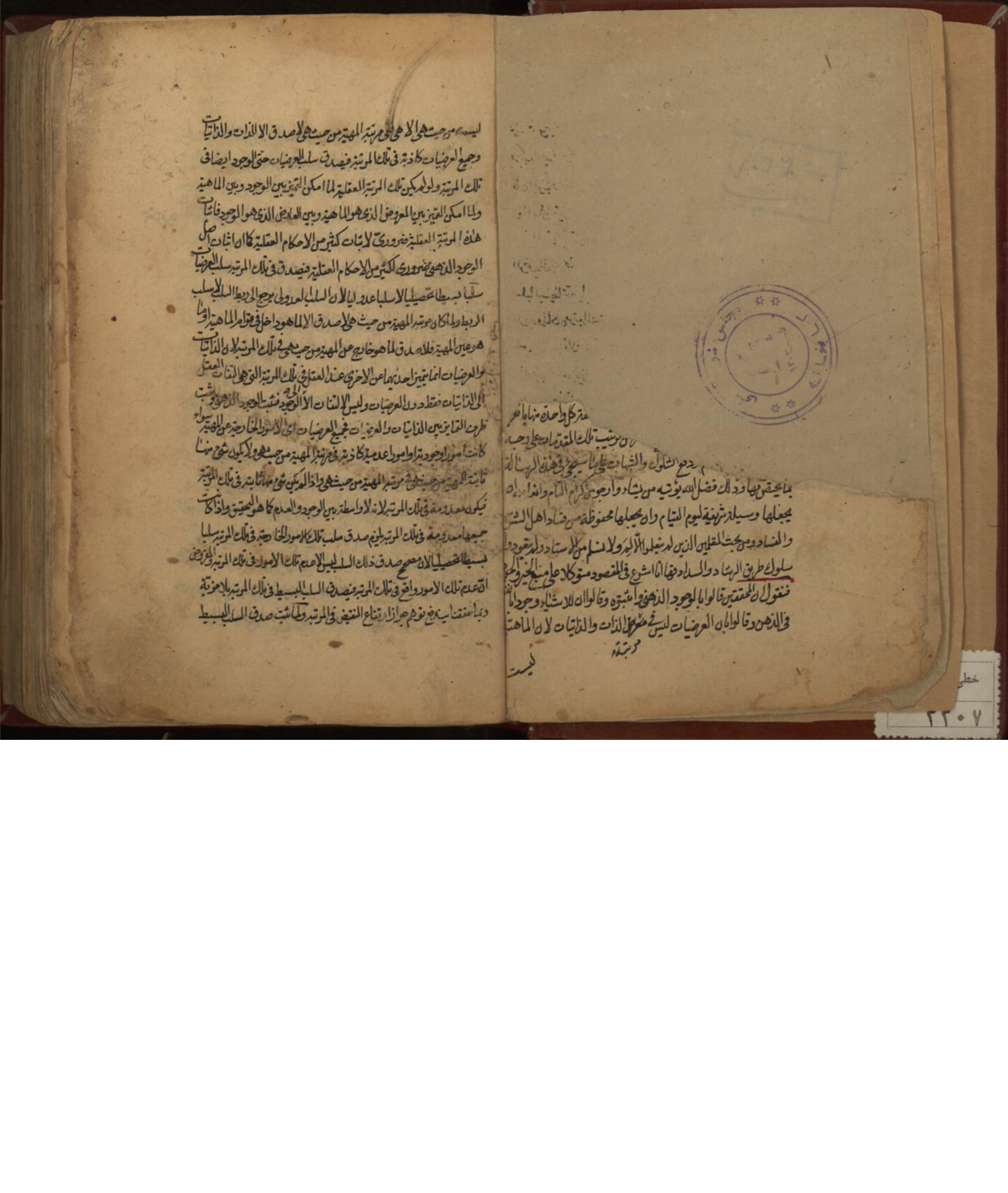
۲۳۰۷

د قد قها فتندي — کابل سر ابو همدي

مع خرقه پوشم زر ریمکا — بر هنر کی ارس مردان خوردل

طبل ګوی ګو ګو ګوها — بکیندي بند بندی

پس ایم و زنم و ختم — تجه که می ... و دیدی ...



...عن كل واحدة منها بانعـ...

...ان ترتيب تلك المقدمات على وجه...

...دفع الشكوك والشبهات على ما سيجي في هذه الرسالة

بما يختص بها وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وارجو من كرام الناس وافراده

يجعلها وسيلة ترفيه ليوم القيام وان يجعلها محفوظة من فساد اهل الشر

والفساد ومن بحث المقلدين الذين لم يتعلموا الالهي ولا تسلم من الاستاد ولم يقودوا

سلوك طريق الرشاد والسداد فيها انا اشرع في المقصود متوكلا على منبع الخير والجود

فنقول ان المحققين قالوا بالوجود الذهني واثبتوه وقالوا ان للاشياء وجودا اخر

في الذهن وقالوا ان العرضيات ليس في مرتبة الذات والذاتيات لان الماهية

مرتبة

ليست

ليست من حيث هي الا هي في مرتبة المهية من حيث هي لا صدق الا للذات والذاتيات

وجميع العرضيات كاذبة في تلك المرتبة فيصدق سلب العرضيات حتى الوجود ايضا في

تلك المرتبة ولو لم يكن تلك المرتبة العقلية لما امكن التميز بين الوجود وبين الماهية

ولما امكن التميز بين المعروض الذي هو الماهية وبين العارض الذي هو الوجود فاثبات

هذه المرتبة العقلية ضروري لاثبات كثير من الاحكام العقلية كما ان اثبات اصل

الوجود الذهني ضروري لكثير من الاحكام العقلية فيصدق في تلك المرتبة سلب العرضيات

سلبا بسيطا تحصيليا لا سلبا عدوليا لان السلب العدولي يوجب الربط السلبي لا سلب

الربط ولما كان مرتبة المهية من حيث هي لا صدق الا لما هو داخل في قوام الماهية او ما

هو عين المهية فلا صدق لما هو خارج عن المهية من حيث هي في تلك المرتبة لان الذاتيات

والعرضيات انما يتميز احدهما عن الاخرى عند العقل في تلك المرتبة التي هي التفات العقل

الى الذاتيات فقط دون العرضيات وليس الالتفات الا الى الوجود فثبت الوجود الذهني وثبت

ظرف التمايز بين الذاتيات والعرضيات فجميع العرضيات اي الامور الخارجة عن المهية سواء

كانت امورا وجودية او امورا عدمية كاذبة في مرتبة المهية من حيث هي ولا يكون شيء منها

ثابتة للمهية من حيث هي في مرتبة المهية من حيث هي واذا لم يكن شيء منها ثابتة في تلك المرتبة

فيكون معدومة في تلك المرتبة لانه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو التحقيق واذا كانت

جميعها معدومة في تلك المرتبة يلزم صدق سلب تلك الامور الخارجة في تلك المرتبة سلبا

بسيطا تحصيليا لان مصحح صدق ذلك السلب ليس الا عدم تلك الامور في تلك المرتبة والعروض

ان عدم تلك الامور واقع في تلك المرتبة فيصدق السلب البسيط في تلك المرتبة بلا مرية

وبما حققنا اندفع توهم جواز ارتفاع النقيض في المرتبة ولما ثبت صدق السلب البسيط

فى تلك المرتبة يلزم انفكاك الماهية من حيث هى عن جميع الامور الخارجة فى تلك المرتبة وان
كانت غير منفكة عنها ومخلوطة بها فى نحو اخر من انحاء الوجود بحسب نفس الامر ومن انفكاك
الماهية عن عرضياتها فى مرتبة من حيث هى يلزم تقدم الماهية على عرضياتها لان مفهوم التقدم
لا يتجرد عن الانفكاك ولا يتحقق بدون الانفكاك فى ظرف التقدم كان التقدم الزمانى والمكانى
لا يتحقق بدون انفكاك المتقدم عن المتاخر فى ظرف التقدم فمصحح ثبوت التقدم للمتقدم
هو انفكاك وجود المتاخر عن وجود المتقدم لا يتصور الا ان يكون المتاخر معدوما فى
الظرف الذى يثبت التقدم للمتقدم لانه لو كان المتاخر موجودا فى الظرف الذى يكون المتقدم
ثابتا للمتقدم يلزم المعية فى الوجود ويبطل التقدم فى الوجود لان التقدم والتاخر والمعية امور
متنافية غير مجتمعة بالقياس الى شئ واحد فظهر مما حققنا انه لا بد فى كل تقدم متحقق
ثابت لامور فى ظرف ما من امرين احدهما انفكاك المتاخر عن المتقدم فى ظرف التقدم
وثانيهما عدم المتاخر فى الظرف الذى يثبت التقدم للمتقدم واذا استحفظت ما تلوناه عليك
فاعلم ان العلة والمعلول ليست بينهما معية ذاتية لان المعية الذاتية لا يتحقق الا بين
امرين لا يكون بينهما علاقة افتقارية ولا شك فى ان العلة والمعلول بينهما علاقة افتقارية
لان المعلول له علاقة افتقارية الى علته فلا يتصور بينهما معية ذاتية بل لا بد ان يكون ذات
العلة متقدمة على ذات المعلول ووجود العلة ايضا متقدم على وجود المعلول لان العقل
الغير المشوب بالوهم يحكم بان العلة قد وجدت فوجد المعلول بعلته او ثم وجد
المعلول بعلته على ما قال الشيخ فى الاشارات الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة
مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق
الوجود وان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر

يتحقق فيه

ووجود

ووجود الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا حصل له الوجود ووصل اليه الحصول
واما الاخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر فى الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه
وليس يصل الى ذلك الآ ما دام على الاخر وهذا مثل ما يقول تحركت يدى فتحرك المفتاح او ثم
تحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح فتحرك يدى او ثم تحركت يدى وان كانا معا فى الزمان
فهذه بعدية بالذات انتهى كلامه وقال المحقق الطوسى قدس سره القدوس فى شرح هذا
المقام بعد نقل اعتراض من الامام وذلك الاعتراض هو ما قال الامام ان كان المراد من تقدم
العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر فى الشئ
مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره هذا
اعتراض الامام وبعد نقل هذا الاعتراض قال الشارح المحقق واقول تقدم الشئ الذى منه
الوجود على الشئ الذى له الوجود فى الوجود ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة
تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزمانى فان الجمهور يظنون ان
وجود التقدم الزمانى شرط فى وجود هذا التقدم انتهى كلامه وحاصله ان تقدم العلة على
المعلول تقدم بالذات امر بديهى لان كل امرين بينهما علاقة افتقارية يحكم العقل ببديهة
بتقدم المفتقر اليه على المفتقر بالذات وليس التقدم منحصرا فى التقدم الزمانى كما ظنه الجمهور
لان المانوس عندهم هو التقدم الزمانى فالتقدم عندهم التقدم الزمانى ولهذا قالوا ان وجود
العالم بعد عدمه انما يكون بعدية زمانية بمعنى ان العالم كان معدوما فى الازل فى زمان موهوم
ثم وجد بعد عدمه فى زمان اخر موهوم ايضا لانهم لم يفهموا شيئا خارجا عن الزمان
ولقد بسطنا هذا البحث وكشفنا ما هو الحق فى حواشينا على الالهيات التجريد وشرح الجديد
والحاشية التى علقها العلامة الخفرى عليها فارجع اليه ان يجئ الملخص فى هذه الرسالة ايضا

وسيجي التحقيق فيه وقال الشيخ في الهيات الشفا التقدم والتاخر وان كان
مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من
حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم والمشهور
عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان انتهى كلامه والغرض من نقل تلك الاقوال
ان الحكماء وارباب البصيرة من العقلاء قايلون بان العلة متقدمة على معلولها بالذات
وثبوت التقدم الذاتي للعلة على معلولها ليس بفرض فارض واختراع مخترع فكما ان العلة
يحمل عليها انها شيء وانها علة وانها واحدة بحسب نفس الامر فكذلك يحمل عليها انها متقدمة
على معلولها بالذات بحسب نفس الامر وكل محمول يكون محمولا بحسب نفس الامر لا بد ان يكون
مصحح الحمل امرا واقعا بحسب نفس الامر والا لم يكن المحمول محمولا بحسب نفس الامر والضابطة
الكلية للحمل هي ان كل محمول يحمل على موضوع ولا يكون ذلك المحمول محمولا اختراعيا محضا
فذلك فرع المصحح حمل ذلك المحمول وكون ذلك المصحح متحققا في ذلك الموضوع فلا يخلو
من ان يكون ذلك المصحح في مرتبة الذات والذاتيات فذلك المحمول محمول ذاتي نحو
الانسان حيوان ناطق والانسان حيوان والانسان ناطق او لم يكن ذلك المصحح في
مرتبة الذات والذاتيات فذلك المحمول محمول عرضي نحو الانسان شاعر فان ذلك
المحمول محمول عرضي لان مصحح حمل شاعر ليس في مرتبة ذات الانسان ولا في مرتبة ذاتيات
الانسان والا يلزم ان يكون كل انسان شاعرا بل يكون مصحح حمل شاعر هو الموزونية
المتاخرة من ذات الانسان وذاتياته فكل محمول اما محمول ذاتي او محمول عرضي اذا
عرفت هذا فنقول حمل المتقدم على العلة ليس من قبيل حمل الذاتيات بل من قبيل حمل
العرضيات ومصحح حمل العرضيات لا بد ان يكون متحققا في المرتبة المتاخرة عن الذات

والذاتيات

والذاتيات ولا يجوز ان يكون حمل متقدم على العلة من قبيل حمل الذاتي لان الحمل
الذاتي لا يتوقف ثبوته على غير الذات والذاتي وحمل متقدم على العلة موقوف على غير
الذات والذاتي لانه يتوقف على الامر الخارج عن الذات والذاتي لانك قد عرفت ان التقدم
لا يتصور بدون انفكاك التاخر عن المتقدم في ظرف التقدم وانفكاك المتاخر عن المتقدم
في ظرف التقدم لا يتصور الا بان يكون المتاخر معدوما في ظرف وجود التقدم للمتقدم فلذلك
ثبوت التقدم للمتقدم امران احدهما وجود المتقدم في ظرف التقدم وثانيهما عدم تحقق
المتاخر في ظرف ثبوت التقدم للمتقدم ولما كان التقدم امرا ثابتا للعلة بحسب نفس الامر فلا
بد ان يكون عدم المتاخر ايضا واقعا في نفس الامر لان عدم المتاخر مصحح لذلك التقدم ولا ثبوت
للمتقدم بدونه ونفس الامر منحصر في الذهن وفي الخارج فلا يخلو من ان يكون ظرف ثبوت التقدم
هو الذهن او الخارج ففي اي موضع يكون بين العلة والمعلول معية خارجية كحركة اليد والمفتاح
فلا يكون ظرف ثبوت التقدم للعلة نفس الخارج لان المعية الخارجية والتقدم الخارجي بالقياس
الى امر واحد في الخارج يتنافيان والمتنافيان لا يجتمعان ولو بالف علة بل لا بد ان يكون ظرف
ثبوت التقدم للعلة هو الذهن فقط اذا عرفت هذا فنقول ان كان العالم ازليا كما يقول
به القايلون بقدم العالم فالعقل الاول صادر اول ويكون وجوده مع وجود الواجب جل
شانه في الخارج ولا انفكاك بينهما بحسب الوجود الخارجي كحركة اليد والمفتاح وقد ثبت ان
العلة متقدمة على المعلول بالذات بحسب نفس الامر فذلك التقدم يجب ان يكون في الخارج
او الذهن ولما كان المفروض المعية الخارجية فلا بد ان يكون ظرف ثبوت التقدم للعلة هو
الذهن فقط فلا يخلو من ان يكون ذلك الذهن هو ذهن اخر قبل الصادر الاول وهو باطل
لانه يلزم ان لا يكون ما فرض انه صادر اول صادرا اولا وايضا ننقل الكلام الى ما هو قبل الصادر

الاول ويلزم التسلسل او يكون ذلك الذهن هو ذهن الصادر الاول فلا بد ان يحصل
في ذهن الصادر الاول حقيقة علته لا عنوانها لان المتصف بالعلية والتقدم انما هو
بذات العلة وحقيقتها لا عنوانها ولا بد ان يحصل حقيقة الصادر الاول في ذهنه
لا عنوانه لان المتاخر انما هو ذات الصادر الاول لا عنوانه ولا بد ان يكون حقيقة الصادر
الاول اذا حصل في ذهنه حاصلة فيه في المرتبة المتاخرة عن وجود علته في ذهنه حتى
يحصل التقدم الذهني للعلة بالقياس الى معلولها فلا بد ان يحصل في ذهنه صورتان
احديهما صورة علية وثانيهما صورة نفس ذاته فيلزم ان يكون الصادر الاول عالما بذاته
علما حضوريا وعلما حصوليا ايضا في آن واحد ودفعة واحدة والمعلوم الواحد المعين
بالقياس الى واحد معين لا يجوز ان يكون معلوما بالعلم الحصولي والحضوري معا لان المعلوم
بالعلم الحضوري يرجع الى ان المعلوم حاضر بذاته عند العالم لا بصورته والمعلوم بالعلم الحصولي
يرجع الى ان المعلوم حاضر عند العالم بصورته لا بذاته ففي العلم الحصولي لا بد من التكثر بل لا بد من انفكاك
من الصورة وذي الصورة وفي العلم الحضوري لا بد من اتحاد الصورة وذي الصورة فالعلم
الحضوري والحصولي نوعان من العلم متنافيان ولا يمكن اجتماعهما لانه لا يجوز ان يكون معلوم
واحد شخصي معلوما لعالم واحد شخصي بالعلم الحضوري والحصولي معا لانهما متنافيان
كالوجود الذهني والخارجي فكما ان اجتماعهما في ظرف واحد محال كذلك اجتماع العلم الحصولي
والحضوري لمعلوم واحد بالقياس الى عالم واحد محال ولان المعلوم بالعلم الحضوري
معناه ان المعلوم حاضر عند العالم باعتبار الوجود الاصلي والوجود العيني والمعلوم بالعلم
الحصولي معناه ان المعلوم حاضر عند العالم باعتبار الوجود الظلي لا العيني فلا يجوز
اجتماعهما بالقياس الى معلوم واحد شخصي لانهما متنافيان لا يجتمعان ولو بالف علة

فكيف

فكيف يجوز ان يكون العالم الواحد الشخصي معلوما لذاته بالعلم الحضوري والحصولي معا
دفعة واحدة مجتمعة وبالجملة المعلوم بالعلم الحضوري هو التشخص الخارجي والمعلوم بالعلم
الحصولي هو التشخص الذهني ولا شك في ان التشخص الذهني غير التشخص الخارجي فالمعلوم بالعلم
الحضوري يجب ان يكون امرا والمعلوم بالعلم الحصولي امرا اخر لان الوجود الذهني وجود
ظلي غير اصيل والوجود الخارجي وجود اصيل غير ظلي فاذا كان الوجود الذهني والخارجي
امران متنافيان فلا يجوز ان يكون امر شخصي بعينه موجودا بوجود ذهني ووجود خارجي مع
بقاء تشخصه بعينه بل يجب ان يكون الموجود بالوجود الذهني شخصا والموجود بالوجود الخارجي
شخصا اخر غيره كما يظهر بادنى تامل وان اغمضنا عن ذلك فنقول الصورتان الحاصلتان
في الصادر الاول امران قائمان بذهن الصادر الاول فيكونان صورتين علميتين للصادر الاول
فايضتين من جنابه جل شانه لان جميع العالمين سوى الواجب جل شانه قابلون للعلم او معلول
لها ولا بد لها من علة فاعلية وجميع العلوم الصادر الاول وجميع كمالاته غير العلم ايضا لا يكون
منفكة عن ذاته بل هي ثابتة لذات الصادر الاول مع وجوده في الازل على تقدير كون الصادر
الاول ازليا فكما ان الواجب جل شانه ليس له تقدم على الصادر الاول في الخارج على تقدير
ازلية الصادر الاول بل الثابت من التقدم هو التقدم الذهني فقط فكذلك ليس للواجب جل
شانه تقدم على الصور العلمية للصادر الاول في الخارج فلا بد ان يكون تقدم الواجب جل
شانه على الصور العلمية تقدما ذهنيا اخر غير التقدم الذي يكون بالقياس الى الصادر الاول
فالصورتان العلميتان القائمتان بالصادر الاول يكونان امرين معلولين ازليين كنفس
الصادر الاول والمفروض ان العلة يجب ان يكون لها تقدم على المعلول بحسب نفس الامر فلا
بد ان يكون للعلة المفيضة لهاتين الصورتين تقدم عليهما ايضا كالتقدم على نفس الصادر الاول وذلك

المتقدم ليس الا في الذهن فلا بد ان يحصل علة الصورتين في الذهن الصادر الاول متقدمة
عليهما لان ظرف ثبوت التقدم للعلة على المعلول منحصر في الذهن على تقدير كون المعلول
ازليا فلا بد من انفكاك العلة عن المعلول في الوجود الذهني بمعنى ان يكون العلة موجودة
في الذهن في مرتبة من الذهن ولا يكون المعلول موجودا في تلك المرتبة لما كان كل وجود
في الذهن وجودا علميا معلولا فيكون هو معلول ايضا والعلة لها تقدم على المعلول فلا بد
من تقدم اخر وهكذا الى غير النهاية بالفعل فيلزم التسلسل المحال وايضا نقول ملاحظة
الامور الغير المتناهية بالفعل لا شك في جوازها اجمالا فح ان نقول جميع السلسلة المتسلسلة
الغير المتناهية يكون ايضا ممكنا معلولا فلا بد ان يتاخر عن العلة في الذهن ايضا وهكذا
فلا ينتهي الى حد فيلزم التسلسل المحال في جانب العلة التاليفية والصورية جميعا ويلزم
ايضا ان لا يكون ما فرض انه جميع المعلولات جميع المعلولات بل بعضها فالتاخر بحسب الوجود الذهني
ملزوم للتسلسل المحال وملزوم المحال غير واقع وبالجملة يلزم ترتب امور غير متناهية مجتمعة موجودة م
في نفس الامر محال برهانا واتفاقا بين الحكماء والمتكلمين فان قيل لا يلزم التسلسل المحال
لان العلة اذا حصلت في العقل فهذا الحصول الواحد كاف في الحكم بالتقدم بمعنى ان
العقل الاول يلاحظها ويحكم بان شيئا من معلولاتها لا يكون موجودا في مرتبة وجودها
بل يكون وجود جميع معلولاتها متاخرا عن وجودها ويكون وجود جميع المعلولات
في المرتبة المتاخرة عن وجود تلك العلة الموجودة في العقل الاول ومثل ذلك منا
اذا كان العالم حادثا غير ازلي فان علة العالم موجودة في الازل منفكة عن وجود
العالم في الخارج وذلك الوجود الواحد الازلي الخارجي كاف في تقدمها على وجودات
جميع معلولاتها قلت هذا قياس مع الفارق لان العالم اذا كان حادثا وعلتها

ازلية

ازلية فيكون علة العالم موجودة في الخارج بوجود لا يكون ذلك الوجود معلولا ويكون
وجودات اجزاء العالم منتهية لا يكون وجودها معلولا فلا يلزم التسلسل الى العلة بخلاف الى علة م
ما اذا كان العالم ازليا ولا يكون تقدم وجود علة العالم على وجود العالم تقدما في
الخارج بل في الذهن فقط فيكون ظرف تقدم وجود العلة على وجود المعلول منحصرا في
الوجود الذهني بحيث يكون العلة الموجودة في الذهن متقدمة على معلولها في الذهن
فالمتقدم هو الوجود الذهني لا الوجود الخارجي وكل وجود ذهني معلول لان الوجود الذهني
موقوف على الذهن لانه لولا الذهن لم يتحقق الوجود الذهني ايضا فالوجود الذهني
متوقف على امر اخر وكل امر يتوقف على امر اخر يكون معلولا له فجميع الوجودات الذهنية
معلولات وايضا الوجود الذهني مآله الى العلم الحصولي فيكون الوجود الذهني هو
وجود الصور العلمية للذاهن وكل صورة علمية صفة للعالم الذهني يكون تلك الصورة قائمة وكل صفة
معلولة لموصوفها لتحقق العلاقة الافتقارية بين الصفة والموصوف وح لا يلزم الانتهاء الى وجود متقدم
لا يكون له علة بل لما كان التقدم بحسب الوجود الذهني فيكون كل متقدم ذهني معلولا وكل معلول له علة متقدمة
عليه فيلزم التسلسل المحال فان قيل لا يجوز حصول حقيقة الواجب بالذات في الذهن لان كل موجود ذهني
ممكن فلو حصل الواجب بالذات في الذهن يلزم انقلاب الماهية قلنا هذا كلام حق وبيان لفساد اخر
غير التسلسل الذي ذكرناه فعلى تقدير كون العالم ازليا يلزم التسلسل الذي ذكرنا واثبات لزوم
التسلسل مبني على المماشاة مع الخصم في جواز حصول حقيقة الواجب بالذات في الذهن وعدم ملاحظة
لزوم انقلاب الماهية وبالجملة اذا كان العالم ازليا ويكون ظرف تقدم وجود علة العالم على وجود
العالم هو الذهن فقط يلزم مفسدتان احديهما انقلاب الماهية وثانيهما التسلسل المحال وكل واحد
من المفسدتين يكون امرا برأسه لكن لزوم التسلسل مبني على المماشاة وعدم ملاحظة لزوم انقلاب

المهية واعلم ان القايلين بقدم العالم قايلون بتقدم العلة على المعلول بحسب نفس الامر وهذا التقدم
اتفاقي بين جميع الحكماء بل بين جميع العقلاء ولهذا ادعى المحقق الطوسي قدس سره القدوسي البداهة فيه
كما نقلنا عنه سابقا وبعد القول بوجوب تقدم العلة على المعلول لا يصح القول بازلية والا يلزم التسلسل
المحال وانقلاب الماهية ايضا ما عرفت مشروحا فالقول بازلية العالم ملزوم المحال وملزوم المحال غير
واقع فبطل قدم العالم وثبت حدوثه لانه لا واسطة بين القدم والحدوث فان قيل الا يلزم من القول
بتقدم العلة على المعلول بحسب نفس الامر انفكاك العلة عن المعلول في ظرف ما من نفس الامر لان المراد
من التقدم الذي يكون ثابتا للعلة هو حيثية ذات العلة بمعنى ان العلة تكون بحيثية لو لاحظها
لكان يحكم بان العلة متقدمة على معلولها والمعلول متاخر عنها وهذه الحيثية ثابتة للعلة دايما
سواء لاحظها لاحظ اولا فيكون التقدم ثابتا للعلة بدون لزوم انفكاك العلة عن المعلول في
ظرف ما قلت حمل متقدم على العلة لا يخلو من ان يكون بحسب الفرض والاختراع كانياب الاغوال
او بحسب نفس الامر من دون الاختراع فان كان على التقدير الاول فهو باطل باتفاق كافة العقلاء
وان كان على التقدير الثاني فيكون حمل متقدم على العلة بحسب نفس الامر ويكون المحمول محمولا واقعيا لا
اختراعيا وكل امر يكون محمولا على موضوع بحسب الواقع ونفس الامر فلا يخلو من ان يكون محمولا ذاتيا
او محمولا غير ذاتي ومصحح المحمول في المحمول الذاتي هو الذات والذاتيات والمحمول الغير الذاتي
لا يكون مصححه هو الذات والذاتيات بل لا بد من امر آخر سوى الذات والذاتيات كالانسان مثلا
فانه يحمل عليه انه حيوان وانه ناطق ومصحح هذين الحملين ليس امرا خارجا عنه بل يكون امرا داخلا في
قوامه ويحمل عليه ايضا انه كاتب وشاعر وليس مصحح شيء من هذين المحمولين ذات الانسان او ما
هو داخل في قوامه بل يكون مصحح المحمولين المذكورين امرا خارجا عن الذات والذاتيات ويحمل عليه
ايضا انه موجود ومصحح هذا الحمل ايضا ليس ذات الانسان بما هو انسان ولا ما هو داخل في قوام

ذات

ذات الانسان بل لا بد من امر آخر وهو الاستناد الى الجاعل وكذا القياس في ساير المحمولات الغير
الذاتية فانه لا بد فيها من امر آخر سوى الذات والذاتيات اذا عرفت هذا فنقول انه لاشك ان حمل
متقدم على العلة ليس من قبيل حمل الذات والذاتيات بل لا بد من امر آخر سوى الذات والذاتيات
وذلك الامر الآخر هو انفكاك وجود المعلول عن وجود العلة لانه لا يتصور التقدم الذي يكون
بحسب نفس الامر الا بتحقق الانفكاك بين وجود المتقدم وبين وجود المتاخر في نحو من انحاء
نفس الامر ووعاء من اوعية نفس الامر كما يظهر بادنى التفات فحتى يتحقق يكون تقدما بحسب
نفس الامر لا بد من الانفكاك بحسب نفس الامر ونفس الامر منحصر في الذهن والخارج فلا بد اما
من الانفكاك الذهني والخارجي والذهني مستلزم للمفسدتين المذكورتين فتعين الخارجي وهو
المط لانه مستلزم لبطلان ازلية العالم فيلزم حدوث العالم كما هو اجماع اهل الملل من آدم
الى الخاتم وعليهما وعلى آلهما الصلوة والسلم من الله ومن الملئكة ومن جميع الامم فان قيل اذا حصلت
حقيقة العلة في الذهن فلها اعتباران احدهما بما هي هي من دون ملاحظة شيء من العوارض
معها حتى الوجود الذهني لها وثانيهما ملاحظتها من حيث التمثل الذهني والوجود الذهني
ولاشك ان كل واحد من الاعتبارين اعتبار بحسب نفس الامر فيجوز ان يكون بالاعتبار الاول
علة لمعلولها وبالاعتبار الثاني معلولة لعلتها فلا يلزم التسلسل في الوجود قلت هذا غير مجد
لان في ان وجود العلة متقدم على وجود المعلول الا بالعموم قاطبة جعلوا الوجود ما فيه التقدم
وجعلوا ظروف التقدم الذهن وظرف المعية الخارج على ما صرحوا به فاذا كان الوجود ما فيه التقدم
فلا بد ان يكون تقدم العلة على معلولها باعتبار الوجود لا باعتبارها بما هي هي من دون ملاحظة
الوجود فلا بد ان يكون العلة ماخوذة مع التمثل الذهني والوجود الذهني واذا اخذت مع التمثل
الذهني يكون معلولة لان كل موجود ذهني معلول وكل معلول متاخر الوجود عن وجود فلا بد من

الانفكاك ايضا وذلك الانفكاك اما في الذهن او في الخارج وسياق الكلام الى آخره فيلزم اما
التسلسل المحال او الانفكاك الخارجي وما تقرر عند المحققين من ان الماهيات علل للوازمها بدون
مدخلية احد الوجود من قبيل مرادهم ان الماهية مجردة عن الوجود علة للازمها بل مرادهم ان الوجود
لا دخل له في علية اللازم ومع ذلك يكون الوجود مما مع العلة في مرتبة العلية لان الامر الغير المصحوب
للوجود يكون لا شيئا صرفا فكيف يتصور منه العلية والاقتضاء لشيء ففي مرتبة علية الماهية للازمها
يكون الماهية مصحوبة مع الوجود وذلك الوجود غير وجود اللازم الذي هو المعلول ولا يلزم تقدم
الشيء على نفسه ففي اي موضع فرض العلة والمعلول لا بد من تعدد الوجود واحدهما وجود العلة والآخر
وجود المعلول متأخر عن وجود العلة في نفس الامر على ما عرفت مشروحا وايضا نقول سلمنا ان الماهية
الحاصلة في الذهن لها اعتباران على ما مر ذكرهما لكن كما انها باعتبار التمثل الذهني موجودة في الذهن
كذلك باعتبارها بما هي ايضا في الذهن غاية ما في الباب ان الوجود الذهني والتمثل الذهني لا يكون
ملحوظا معها ومن عدم ملاحظة الوجود الذهني معها لا يلزم عدم قيامها به بل يكون قائمة بالذهن
وكل قائم بالذهن معلول له فلا بد من تقدم العلة عليه بالوجود وسياق الكلام الى آخره فيلزم المفسدتان
المذكورتان فلم ينفع اخذ الماهية بالاعتبارين في دفع لزوم المفسدتين المذكورتين واعلم ان انفكاك
وجود العالم عن وجود الواجب جل شانه في الخارج انما هو انفكاك دهري لا انفكاك زماني ولا
يلزم ازلية الزمان ومن ازلية الزمان يلزم ازلية الحركة لان الزمان مقدار الحركة ومن ازلية
الحركة يلزم ازلية المتحرك الذي هو الجسم لان الحركة من خواص الاجسام ومن ازلية الجسم يلزم
ازلية العقل لان الصادر الاول لا يصح ان يكون الا العقل بناء على ان الواجب جل شانه واحد
حقيقي ولا يصدر من الواحد الا الواحد على ما هو مبرهن في مقامه فالمتكلمون القائلون بانفكاك
وجود العالم عن وجود الواجب جل شانه في الخارج انفكاكا زمانيا يلزم عليهم القول بقدم من حيث

هم

هم لا يشعرون كما هو شعارهم في كثير من المسائل فان قيل معنى قولهم العلة متقدمة على المعلول
هو ان العقل اذا لاحظ وجود العلة ووجود المعلول ولاحظ ان وجود المعلول موقوف على وجود
العلة دون العكس يحكم بان وجود العلة اولى من وجود المعلول لان وجود العلة لم يتقدم على وجود
المعلول لان وجود العلة في زمان واحد معية نفس الامر ويلزم بطلان ازلية العالم على ما مر بيانه
قلت ليس التقدم والاولوية مترادفين لان مفهوم التقدم غير مفهوم الاولوية بلا نزاع ما
ورد في عبارات القوم هو التقدم على ما في كلام الشيخ وغيره من الحكماء وجميع العقلاء فحمل التقدم
الواقع في كلام القوم بمعنى الاولوية ارتكاب المجاز وارتكاب المجاز لا يصح بدون تحقق الصارف
عن المعنى الحقيقي وليس فليس وايضا العلاقة الافتقارية كما انها موجبة للتقدم موجبة للاولوية
ايضا غاية ما في الباب ان يكون التقدم بحسب نفس الامر يوجب الانفكاك بحسب نفس الامر واما
الاولوية فلا يوجب الانفكاك ولا منافية ايضا وبالجملة لم ينكر احد من العقلاء تقدم العلة على
المعلول في نفس الامر بل العقلاء قاطبة صرحوا بتقدم العلة على المعلول كما هو ظاهر عند اهل التتبع
وايضا في كل موضع تحقق العلاقة الافتقارية بين امرين يحكم العقل الغير المشوب بالوهم بانه ليس
بينهما معية ذاتية بحسب نفس الامر لان المعية الذاتية لا يتصور الا بين امرين لا يكون بينهما علاقة
افتقارية ولهذا صرح الشيخ وغيره بجواز المعية الزمانية بين العلة والمعلول ولم يجوزوا المعية
الذاتية بينهما بل صرحوا بالتقدم الذاتي للعلة بحسب نفس الامر والتاخر الذاتي للمعلول بحسب
نفس الامر لان شان الحكماء اثبات احوال الاشياء على ما هي عليها في نفس الامر لا بحسب الاختراع
كما هو دأب الاغوال واذا لم يكن بينهما معية ذاتية بحسب نفس الامر يجب ان يكون احدهما متقدما
بالذات على الآخر بحسب نفس الامر لانه لا واسطة بين المعية الذاتية بحسب نفس الامر وبين التقدم
الذاتي بحسب نفس الامر ولما ذكرنا مشروحا حكم العقلاء قاطبة بان العلة متقدمة بالذات

على المعلول بحسب نفس الامر واذا ثبت التقدم الذاتي المقابل للمعية الذاتية ثبوتا بحسب نفس الامر يجب ان
يكون نفس الامر ظرف ثبوت التقدم وهي منحصرة في الذهن والخارج فلا بد ان يكون ظرف ثبوت التقدم
الخارج او الذهن والتقدم الذهني مستلزم للمفسدتين المذكورتين فتعين الخارج وهو المطلوب فان قيل
لا يجوز ان يكون العالم كان اولا معدوما بالعدم الدهري الازلي ثم صار موجودا في اللاازل
بالوجود الحادث الدهري على ما ذهب اليه القايلون بحدوث العالم من الحكماء لانه لو كان العالم
معدوما في الازل بالعدم الدهري الازلي فيكون ذلك العدم واقعا في الخارج فلا يخلو
من ان يكون ذلك العدم واقعا بلا علة او واقعا بعلة فان كان واقعا بلا علة فيكون ذلك
العدم واجب التحقق ولا يجوز رفعه اصلا فيلزم ان يكون العالم واجب العدم والامر الواجب
العدم لا يجوز وجوده كشريك الواجب واجتماع النقيض فيلزم ان لا يتحقق وجود العالم والحال
ان العالم موجود بالفعل فكيف يجوز ان يكون عدمه واجبا وان كان بعلة فلا بد ان يكون تلك
العلة هي عدم علة وجود العالم لان عدم المعلول مستند الى عدم العلة فكما ان وجود المعلول
مستند الى وجود العلة كذلك عدم المعلول مستند الى عدم العلة وح يلزم العياذ بالله عدم
الواجب جل شانه لان وجود العالم مستند الى وجود الواجب بلا نزاع بين القايلين بحدوث
العالم وبين القايلين بقدمه فاذا كان وجود العالم مستندا الى وجود الواجب فيجب ان يكون
عدمه مستندا الى عدمه لما تقرر من ان المعلول مستند الى علته وجودا وعدما فظهر انه
لو كان العالم معدوما في الازل يجب ان يكون وجوده واقعا في الازل لان كل امر لا يخلو
عن الوجود الخارجي والعدم الخارجي معا لا بد ان يتحقق اما الوجود او العدم ولا واسطة بينهما
كما هو التحقيق فاذا كان عدم العالم في الازل مستلزما للمحال وغير واقع في الخارج الازلي
فيلزم ان يكون وجود العالم واقعا في الخارج الازلي فيلزم قدم العالم وبطل الحدوث

قلت

قلت الوجود قسمان وجود ازلي ووجود غير ازلي وكذا العدم ايضا قسمان عدم ازلي وعدم
غير ازلي والوجود الازلي والعدم الازلي بالقياس الى شيء واحد متنافيان لا يجتمعان
ولا يرتفعان ايضا فلا يخرج شيء من الاشياء عنهما معا ولا عن احدهما ايضا الا ان كل امر اما
ان يكون موجودا في الازل او معدوما فيه ولا واسطة بينهما واما العدم اللاازلي والوجود
اللاازلي فبينهما منع الجمع لانهما متنافيان لا يجتمعان ولو بالف علة بالقياس الى شيء واحد
في آن واحد او زمان واحد واما في آنين فجايز كالحوادث الزمانية فانه يجوز ان
يكون حادث زماني موجودا بالوجود اللاازلي في زمان ومعدوما ايضا بالعدم اللاازلي
اي العدم المسبوق بالوجود في زمان اخر بعد زمان الوجود كما في جميع الحوادث
الزمانية التي لا يكون ابدية فانها موجودة بوجود لا ازلي في زمان ومعدومة ايضا
بعد قطع استمرار الوجود في زمان اخر بعد زمان الوجود واما رفعهما معا بالقياس الى
شيء واحد فيكون جايزا لانه يجوز ان يكون شيء واحد موجودا ازلا وابدا كالواجب جل
شانه فانه يصدق عليه تع انه لا يكون موجودا بالوجود اللاازلي ولا يكون معدوما
بالعدم اللاازلي ايضا ولا يلزم من ارتفاع الوجود اللاازلي ارتفاع الوجود راسا لان الوجود
اللاازلي اخص من الوجود ومن ارتفاع الاخص الذي هو الوجود اللاازلي لا يلزم ارتفاع
الاعم الذي هو الوجود على الاطلاق لان الوجود على الاطلاق له فردان احدهما الوجود
اللاازلي والثاني الوجود الازلي فاذا ارتفع الوجود اللاازلي لم يلزم منه رفع الوجود الاعم
لجواز تحققه في ضمن الوجود الازلي فاذا تحقق الوجود الازلي فيجوز ان لا يتحقق الوجود
اللاازلي وان لا يتحقق العدم اللاازلي ايضا بل ان لا يتحقق العدم اصلا بالقياس الى
ذلك الموجود الازلي لانه اذا تحقق احد النقيضين وهو الوجود العام في ضمن الوجود الازلي

الابدي يجوز ان يحقق النقيض الاخر وهو العدم في ضمن جميع الافراد اذا عرفت تلك المقدمات
فنقول الدهري الازلي بما هو عدم دهري ازلي مع قطع النظر عن دوامه الدهري واستمراره
الذي لا يكون منافيا للوجود اللاازلي لان منافاته للوجود اللاازلي انما هو باعتبار الدوام
والاستمرار فقط لا باعتبار اصل العدم الدهري الازلي بما هو عدم دهري ازلي اذ لا يجوز ان
يكون لشي واحد عدم دهري ازلي فان استمر ذلك العدم ولم ينقطع اصلا يلزم ان لا يوجد
ذلك الشي اصلا وان لم يصر مستمرا بل صار منقطعا فيجوز ان يصير ذلك الشي موجودا في
اللاازل بعد ما كان معدوما بالعدم الازلي الدهري ويكون وجوده سبب قطع استمرار ذلك
العدم الازلي الدهري والعالم الحادث بالحدوث الدهري من هذا القبيل لانه كان
معدوما بالعدم الدهري الازلي ولم يستمر ذلك العدم بالقياس الى الابد بل انقطع
دوامه واستمراره بسبب علة الوجود اللاازلي للعالم ولما كان الوجود الازلي للعالم ممتنعا
فرضنا ذلك الوجود الازلي وعدم ذلك الوجود الازلي واجب بلا علة كما ان الوجود لما كان
ممتنعا على شريك الواجب فيكون عدم شريك الواجب واجبا بلا علة لكن فرق بين كون
شريك الواجب العدم وبين كون العالم واجب العدم لان شريك الواجب لما كان يمتنع عليه
الوجود ازلا وابدا صار واجب العدم ازلا وابدا بخلاف العالم فان وجوده لا يكون
ممتنعا ازلا وابدا بل انما يمتنع وجوده الازلي فقط لا وجوده الازلي والابدي معا كشريك
الواجب وذلك لان وجوده الازلي انما صار ممتنعا لاجل ضرورة تقدم وجود العلة على المعلول
كما عرفت مشروحا ما وجب لثبوت اصل تقدم العلة على المعلول انما هو اصل العدم الازلي
الدهري السابق على وجود المعلول لا استمرار ذلك العدم ايضا لان استمرار ذلك العدم لغو
في حصول اصل وجوب تقدم العلة على المعلول والذي ثبت بالبرهان انما هو وجوب اصل

تقدم

تقدم ومن اصل تقدم العلة على المعلول لا يلزم الا اصل سبق العدم الدهري على وجود المعلول
ليحصل سبق وجود العلة على وجود المعلول وبالجملة ما هو ضروري للعلة انما هو ما يصدق
عليه المتقدم في الجملة وما هو ضروري للمعلول انما هو ما يصدق عليه التاخر وجميع ذلك
يحصل بسبق اصل العدم الازلي الدهري على وجود العالم ولا دخل لاستمرار ذلك العدم في
اصل ثبوت تقدم العلة على المعلول وقول المعترض المعارض ان كان العدم الازلي الذي قبل وجود
العالم واجبا بلا علة فيكون ذلك العدم واجب التحقق واذا وجب تحققه فلا يجوز رفعه اصلا
فيجب ان يكون العالم واجب العدم والامر الواجب العدم لا يجوز وجوده كشريك الواجب واجتماع
النقيضين فيلزم ان لا يتحقق وجود العالم اصلا مع ان العالم موجود بالفعل فجوابه ان فيه خلطا
واشتباها وقياسا مع الفارق لان الواجب العدم بلا علة قسمان احدهما واجب العدم بلا علة
ازلا وابدا وهذا القسم يجب ان لا يوجد اصلا كشريك الواجب واجتماع النقيضين وثانيهما واجب
العدم ازلا فقط لا ابدا ايضا فقياس وجوب عدم العالم على وجوب عدم شريك الواجب ووجوب
عدم النقيضين قياس مع الفارق ومن وجوب عدم ازلا بلا علة لا يلزم الا امتناع الوجود
الازلي للعالم وامتناع الوجود الازلي للعالم لا يخرج العالم عن كونه ممكن الوجود بالذات
لان الممكن الوجود بالذات هو ما يمكن له نحو من انحاء الوجود لا جميع انحاء الوجود فان
الاعراض لا يمكن لها وجود الجواهر والجواهر لا يمكن لها وجود الاعراض والمجردات لا يمكن لها
وجود الماديات والماديات لا يمكن لها وجود المجردات وهكذا فيجوز لكل ممكن بالذات
ان يمتنع عليه نحو من الوجود ويمكن له نحو من آخر الوجود فالعالم امتنع عليه نحو من الوجود
هو الوجود الازلي على ما دل عليه البرهان وامكن له نحو آخر من الوجود وهو الوجود اللاازلي
ولا استحالة في ذلك فان قيل اذا كان عدم العالم في الازل واجبا بلا علة فلا يجوز رفعه

اصلا ولا يتصور كذبه وايضا لو جاز كذبه فيجب ان لا يتحقق العدم الازلي للعالم واذا لم يتحقق
العدم الازلي للعالم فيجب ان يتحقق الوجود الازلي له لان كل امر لا يخلو عن تحقق الوجود الازلي
له او تحقق العدم الازلي له لانك قد عرفت ان بين الوجود الازلي والعدم الازلي منع
جمع ومنع خلو معًا فاذا وجد العالم في الازل فلا يخلو من ان يكون عدمه الازلي باقيا او
زايلا لا جايز ان يكون زايلا فبقي ان يكون باقيا واذا كان باقيا فلا بد ان يكون الحد الذي
فيه عدم العالم غير الحد الذي فيه وجود العالم والا يلزم اجتماع الوجود والعدم للعالم في
حد واحد وهو قطعي البطلان فلا بد من حد واحد احدهما حد الوجود وثانيهما حد العدم
ويلزم الامتداد في الدهر ويلزم ان يكون ما فرض انه دهر لا يكون دهرا بل يكون زمانا لان حد
واحد لا يكون الا للامر الممتد فيلزم ان يكون تقدم عدم العالم على وجوده تقدما زمانيا
على ما ذهب اليه المتكلمون لا تقدما دهريا على ما ذهب اليه الحكماء القايلون بحدوث العالم
وايضا اذا كان العدم السابق للعالم غير جايز الزوال فيجب ان يكون باقيا غير زايل واذا كان
باقيا غير زايل فيكون مستمرا لانه لا يعني من البقاء الا الاستمرار وقد عرفت ان استمرار العدم
الازلي لوجود العالم موجب لعدم وجود العالم راسا مع ان العالم موجود بالفعل وهذا
فساد اخر ناش من كون العالم معدوما في الازل مستلزم لمحالات كثيرة ومستلزم المحال
غير واقع فعدم العالم في الازل غير واقع واذا لم يقع عدم العالم في الازل فلا بد ان يقع
وجوده في الازل لانه لا يخلو شيء من الاشياء عن الوجود الازلي او العدم الازلي على ما مر سابقا
ومن وقوع وجود العالم في الازل يلزم قدمه فيلزم ثبوت القدم وبطلان الحدوث قلت
الوجود الدهري والعدم الدهري ليس معناه ان الدهر يكون ظرفا حقيقيا كالزمان والمكان
بل معنى الوجود الدهري هو نفس الوجود الذي لا يكون في زمان ولا في مكان وكذا العدم الدهري

هو

هو العدم الذي لا في زمان ولا مكان ولما قام البرهان على وجوب سبق العدم الازلي على وجود
العالم فيكون ذلك العدم الازلي السابق عدما لا بزمان ولا بمكان لان الزمان والمكان
من اجزاء العالم فالعالم هو مجموع الممكنات التي لا يشذ عنها شيء من الممكن وسبق العدم الازلي
انما هو على ذلك المجموع فكيف يجوز ان يتصور كون عدمه الازلي السابق في زمان او مكان
وايضا لو كان عدمه الازلي في زمان فذلك الزمان يكون امرا معلولا وقد ثبت انه لا بد
من سبق العلة على المعلول فلا بد من الانفكاك وذلك الانفكاك اما في الذهن او الخارج
وينساق الى آخر فلا بد ان ينتهي الى سبق عدم ازلي لا يكون بزمان ولا مكان فكل واحد من
عدم العالم ووجوده دهري اي عدم لا بزمان ولا بمكان ووجوده ايضا لا بزمان ولا
مكان وليس عدم العالم في حد من الدهر ووجوده في حد اخر من الدهر حتى يلزم الامتداد
في الدهر ويلزم ان يكون الدهر منقلبا الى الزمان كما توهمه المعترض لانك قد عرفت ان الدهر
ليس عبارة عن ظرف الوجود حقيقة كالزمان والمكان بل الدهر حقيقة ليس الا نفس الوجود لا
بزمان ولا مكان ونفس العدم لا بزمان ولا بمكان واذا قيل كذا موجود في الدهر او معدوم
في الدهر فاطلاق الظرفية على الدهر مجاز ومثل هذا المجاز واقع كما يقال الواجب موجود في الخارج
والعقل موجود في الخارج فانه ليس المراد منه ان الخارج ظرف حقيقة ووقع فيه وجود الواجب
جل شانه ووجود العقل بل المراد من الخارج خارج الاذهان فالمراد من الوجود في الخارج
نفس الوجود الذي لا يكون في الذهن فاطلاق الظرفية على الخارج مجاز وبالجملة ظرف الوجود
حقيقة هو الزمان والمكان واما الدهر والسرمد فليس شيء منهما ظرفا حقيقة بل اطلاق الظرف
عليهما مجاز واذا تحققت ان الدهر ليس ظرفا بل معناه الوجود لا بزمان ولا بمكان فلم يلزم
كون وجود العالم في حد من الدهر وعدمه في حد اخر منه حتى يلزم الامتداد في الدهر لانه

ذلك انما يلزم اذا كان الدهر ظرفا حقيقيا ممتدا يتصور فيه حد وحد وليس فليس وكذا
القياس العقلي في العدم الازلي للعالم فان الازل ليس ظرفا حقيقيا كالزمان والمكان بل المراد
من الوجود الازلي نفس الوجود الذي لم يسبقه عدم وكذا العدم الازلي نفس العدم الذي لم
يسبقه وجود لا ان الازل ظرف حقيقي كالزمان والمكان ووقع فيه الوجود الازلي والعدم
الازلي ولا نزاع بين الفريقين في ان وجود الواجب جل شانه ازلي وليس معنى كون وجود
الواجب ازليا ان الازل ظرف حقيقي وقع فيه وجود الواجب جل شانه لانه لو كان الازل حقيقيا
لكان شيئا متحققا في الخارج فلا بد ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والاول محال
يلزم تعدد الواجب بالذات وهو محال بحكم البرهان العقلي فتعين ان يكون ممكنا بالذات
وكل ممكن بالذات معلول يجب سبق وجود علته على وجوده وذلك اما في الذهن او الخارج
ويساق الى ما هو سابقا فظهر ان الازل ليس ظرفا حقيقيا كالزمان والمكان وهذا الكلام بعينه
جار في قولنا الواجب جل شانه موجود في الخارج فان الخارج ليس ظرفا حقيقيا ايضا لانه لو كان
ظرفا حقيقيا لكان موجودا متحققا فلا يخلو من ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والاول
محال لاستلزامه تعدد الواجب بالذات بحكم البرهان العقلي فتعين ان يكون ممكنا بالذات وكل ممكن
بالذات معلول يجب سبق وجود علته على وجوده وذلك السبق اما في الذهن او الخارج ويساق
الكلام الى ما هو سابقا فقد ظهر بالبرهان ان العدم الدهري الازلي للعالم عدم ازلي ليس في
ظرف حقيقي بل يكون عدما ازليا لا بزمان ولا بمكان ولا واقعا في ظرف حقيقي وهذا العدم الازلي
ان استمر استمرارا ابديا ايضا يلزم منه ان لا يوجد العالم اصلا وان بقي واستمر ازلا فقط
لا ابدا ايضا فلا ينافي وجود العالم في لا يزال وبالجملة بقاء ذلك العدم الازلي واستمراره
يتصور من جهتين احدهما بقاؤه واستمراره ازلا وابدا معا وهذا يوجب عدم العالم راسا

وثانيهما

وثانيهما بقاؤه واستمراره في نفس الازل فقط لا في الابد ايضا وهذا لا ينافي وجود العالم
في لا يزال فقول المعترض ان العدم الازلي للعالم ان كان باقيا غير زائل يكون مستمرا وقد
ثبت ان استمرار العدم الازلي موجب عدم وجود العالم فجوابه ان بقاء العدم الازلي للعالم
واستمراره يتصور من وجهين على ما عرفت الان مشروحا فالوجه الذي يكون موجبا لعدم
وجود العالم راسا غير واقع والوجه الذي لا يكون منافيا لوجود العالم في لا يزال واقع
ولا يلزم منه محال اصلا فانتقل الامر على المعترض وقال اما ثانيا والحاصل ان الوجود الازلي
للعالم لما كان ممتنعا بحكم البرهان فنقيض ذلك الوجود الازلي وهو رفع ذلك الوجود الازلي
وعدم ذلك الوجود الازلي يكون واجبا اي رفعا بلا علة وعدما بلا علة كعدم شريك الباري
وعدم اجتماع النقيضين لان امتناع احد النقيضين مستلزم لوجوب الاخر كما تقرر في موضعه
وذلك الرفع والعدم امر كلي له فردان وكل من ذينك الفردين خصوصية لذلك الامر الكلي
احدهما رفع الوجود الازلي بحيث يكون ذلك الرفع والعدم مستمرا ومتحققا ازلا وابدا
معا وثانيهما رفع الوجود الازلي بحيث يكون ذلك الرفع والعدم مستمرا ومتحققا في الازل
فقط لا ازليا وابديا معا والذي يكون واجبا هو رفع الوجود الازلي والعدم الازلي على الاطلاق
اي الطبيعة الكلية لا شيء من الخصوصيتين المذكورتين لان وجوب الطبيعة لا يستلزم وجوب
افرادها لان الفرد عرضي للطبيعة ومن وجوب امر لا يلزم وجوب امر اخر خارج عنه وهو ظاهر
ولما كان الوجود الازلي للعالم ممتنعا فرفع ذلك الوجود الازلي وعدم ذلك الوجود الازلي
يكون واجبا واقعا بلا علة فالواجب هو نقيض ذلك الوجود الازلي وهو طبيعة رفع ذلك
الوجود الازلي وطبيعة عدم ذلك الوجود الازلي دون شيء من الخصوصيتين المذكورتين
لانهما اخص من النقيض ومن وجوب الاعم لا يلزم وجوب الاخص فعدم وجوب العالم راسا

انما يلزم اذا كانت خصوصية واحدة من تلك الطبيعة وهي عدم وجود العالم ازلا وابدا واجبة
وليس الامر كذلك لانك قد عرفت ان وجوب الطبيعة لا يستلزم وجوب الفرد فلا يكون تلك الخصوصية
واجبة واذا لم تكن تلك الخصوصية واجبة فلا يلزم عدم العالم ازلا سلب الخصوصية الاخرى وهي
عدم وجود العالم في الازل فقط ليس لها منافاة لوجود العالم في اللاازل وجود دهري وعدم
العالم في الازل عدم دهري فكل واحد من ذلك الوجود وذلك العدم جزئي من جزئيات
الدهر لان الدهر مفهوم كلي وهو وجود لا بزمان ولا بمكان وعدم لا بزمان ومكان وكل
واحد من ذينك الفردين امر واقعي لا دخل للفرض والاختراع في ذلك فيكونان واقعيين معا
ولا منافاة بينهما لان المنافي للعدم الازلي للعالم انما هو الوجود الازلي للعالم ولا الوجود
اللاازلي ايضا والمنافي للوجود اللاازلي للعالم انما هو العدم اللاازلي له لا العدم الازلي
ايضا على ما تقرر فان قيل اذا كان عدم العالم في الازل ووجوده في اللاازل فيصدق ان عدم
العالم قبل وجوده قبلية لا يجامع معها القبل والبعد وكل قبلية لا يجامع معها القبل مع البعد
زمانية فيكون قبلية عدم العالم بالقياس الى وجود العالم زمانية فيلزم ان يكون القبل في
زمان والبعد في زمان آخر بعده واذا كان القبل وهو العدم الازلي للعالم في زمان يلزم
ازلية الزمان ومن ازلية الزمان يلزم ازلية الحركة ومن ازلية الحركة يلزم ازلية الجسم ومن
ازلية الجسم يلزم ازلية الصادر الاول الذي هو العقل فيلزم قدم العالم على ما ذهب اليه القائلون
بالقدم قلت القبلية والبعدية الخارجيتان قسمان احدهما القبلية والبعدية الحاصلتان
لغيبة الكم الغير القار الذي هو الزمان ويعبر عنهما بالقبلية المكممة والبعدية المكممة
وثانيهما القبلية الدهرية والبعدية الدهرية والقبلية السرمدية والبعدية السرمدية
ويعبر عنهما بالقبلية الصريحة الغير المكممة والبعدية الصريحة الغير المكممة وتفصيل المقام

ان

ان التقدم الزماني والتاخر الزماني يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا و بالعرض
فمعروض التقدم الزماني اولا وبالذات هو جزء من الزمان ومعروض التاخر الزماني اولا
وبالذات هو جزء آخر من الزمان وكل جزء من الزمان مقدار وجزء المتصل غير قار وهو الزمان
فيكون الموصوف الحقيقي بالتقدم الزماني والتاخر الزماني مقدارا موجودا في الخارج وكما موجودا
في الخارج ولهذا عبر عن القبلية الزمانية والبعدية الزمانية بالقبلية والبعدية المكممتين ولا
توجد القبلية والبعدية الزمانية الا في الزمان والزمانيات اي الحوادث الزمانية ولهذا قال
الحكماء قاطبة نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة المتغير الى الثابت او العكس دهر فظهر ان
القبلية الزمانية والبعدية الزمانية لا يوجد شيء منهما في الثابتات والامور الدهرية لان الثابتات
والامور الدهرية فوق الزمان وفوق الكون فكيف يجوز كونها مربوطة بالزمان ليتصور فيها التقدم
بالزمان والتاخر بالزمان فتقدم الثابتات وتاخرها يكون دهريا لا زمانيا كما لا يخفى على من له
ادنى التفكر في المسائل الحكمية فكما انه لا بد في عالم الوجود من الزمان ومن التقدم الزماني والتاخر
الزماني كذلك لا بد من الدهر ومن التقدم الدهري والتاخر الدهري لان الثابتات موجودة و
ليس وجودها وجودا زمانيا بل وجودها وجود دهري وتقدمها تقدم دهري وقد عرفت فيما سبق
ان العدم الازلي للعالم امر دهري وكذا وجود العالم ايضا امر دهري فتقدم ذلك العدم على ذلك
الوجود تقدم دهري اي تقدم صريح غير مكمم ولا يجوز ان يكون ذلك التقدم تقدما زمانيا
لان العدم الازلي للعالم فوق الزمان وفوق العالم فكيف يجوز ان يكون واقعا في الزمان والحال
ان الزمان واقع في العالم المعدوم في الازل لان البرهان افاد ان الواجب جل شانه متقدم على
جميع الممكنات المعلولة بحيث لا يشذ عنها شيء من الممكن المعلول تقدما خارجيا انفكاكيا
بحسب الوجود الخارجي وهذا شامل للوجود الزماني ايضا فيكون الزمان معدوما ازليا

كسائر اجزاء العالم ولو كان الزمان موجودا في الازل يلزم ان يكون معدوما ايضا في الازل
وهو ظاهر والحاكم بقيد المتعرض عن غير التقدم الزماني ولم يفهم من الموجودات سوى الزمان والزمانيات
فتوهم واجزاء وقال ان كل قبلية لا يجامع معها القبل البعد فهي قبلية زمانية لم يتنبه بان هذه
المقدمة الكلية ممنوعة وباطلة عند القائلين بحدوث العالم بل باطلة عند القائلين بقدم العالم
ايضا وعند القائلين بوجود الثابتات لان القائلين بقدم العالم لم يقولوا بقدم جميع اجزاء العالم
وبازليته وجود اجزاء العالم جميعا بل قالوا ان المتشخصين لان الحوادث اليومية ليست بازلية الوجود
اتفاقا واذا لم يكن ازلية وعندهم ان الثابتات موجودات ازلية فيكون الثابتات موجودة في
الازل والحوادث اليومية معدومة في الازل فيكون وجود الثابتات قبل وجودات الحوادث
اليومية قبلية انفكاكية خارجية ويصدق على هذه القبلية انها قبلية لا يجامع معها القبل
البعد والحال ان الثابتات فوق الزمان وخارجة عن سلسلة الزمان والزمانيات فلا يتصور
كون هذه القبلية قبلية زمانية لانك قد عرفت ان القبلية الزمانية تعرض اولا وبالذات
لجزء من الزمان ثم تعرض لما هو داخل في سلسلة الزمان ومربوط به كما يظهر بادنى تامل ولما
لم يكن الثابتات داخلة في سلسلة الزمان ومربوطة به اتفاقا وبرهانا فلا يجوز ان يكون
قبليتها بالنظر الى الحوادث اليومية قبلية زمانية بل وجب ان يكون قبليتها قبلية دهرية بحكم البرهان
واتفاق جميع الحكماء ايضا كما لا يخفى على المتتبع الماهر وكلام الشيخ في النجاة يؤيد ما ذكرنا
من ان الحوادث الزمانية لها عدم ازلي سابق على وجودها حيث قال فيها وكل ما لم يكن
فلا بد له من مادة موضوعة يوجد فيها او عنها او معها وهذا في الكاينات الطبيعية محسوس مشاهد
ولا بد له من عدم يتقدمه لان ما لم يتقدمه عدم فهو ازلي ولا بد له من صورة لم حصلت
في المادة في الحال والا فالمادة كما كانت ولا كون فان المبادي المقارنة للطبيعيات

الكاينة

الكاينة ثلثة صورة ومادة وعدم وكون العدم مبدءا هو لانه لا بد منه للكاين من حيث هو
كاين ولا دخل له في الكاين بل هو مبدء بالعرض لانه بارتفاعه يكون الكاين لا بوجوده انتهى بالفاظه
قوله فيها او عنها او معها معناه ان المادة يصدق عليها انها بالقياس الى الصورة سبب فيها
باعتبار ان المادة علة قابلية للصورة الكاينة وهو ظاهر ويصدق عليها ايضا انها سبب عنها
باعتبار الاستعدادات الواردة عليها السابقة على حدوث الصورة الكاينة ويصدق عليها ايضا
انها سبب معها باعتبار ان المادة بعد الاستعداد التام القريب للصورة الكاينة يكون مع الصورة
الكاينة ولا يتقدم ح بحسب الزمان على الصورة الكاينة بل يكون معها ح وقوله لان ما لم يتقدمه عدم
فهو ازلي صريح في ان الحوادث الزمانية ليس وجودها ازليا وصريح في ان عدمها ازلي لانه اذا لم
يكن وجودها ازليا يجب ان يكون عدمها ازليا لان كل امر اما ان يكون موجودا ازليا او معدوما
على ما عرفت سابقا واعلم ان ما ذكره الشيخ من ان المبادي للكاينات ثلثة صورة ومادة وعدم
موجود في كلام ارسطو وغيره من الحكماء كما يظهر بالتتبع فان قيل يجوز ان يكون زمان موهوم ازلي
واقعا بين وجود الواجب وبين وجود العالم ويكون عدم العالم واقعا في ذلك الزمان الموهوم الازلي
وح يكون تقدم عدم العالم على وجوده زمانيا لا دهريا قلت لا خلاف في ان الزمان كم متصل غير
قار لان الكم المتصل اما قار او غير قار والقار منحصر في الخط والسطح والجسم التعليمي واما الكم المتصل
الغير القار فهو الزمان على ما تقرر في موضعه والزمان اذا كان موهوما فلا يخلو من ان يكون موهوما
اختراعيا محضا كانياب الاغوال فعلى هذا التقدير يكون الزمان لا شيئا صرفا وليس له في الخارج
الا الاسم فقط كشريك الواجب واجتماع النقيضين والمجهول المطلق وبالجملة لا يكون لعنوانه ذو عنوان
في الخارج اصلا ويلحق بالاشياء التقديرية الاختراعية المحضة التي ليس لها مطابق في الخارج
واذا لم يكن للزمان الموهوم بالمعنى المذكور مطابق في الخارج لا بذاته ولا باعتبار منشاء انتزاعه

فكيف يصير منشأ للعروض القبلية والبعدية لانك قد عرفت ان التقدم الزماني انما يعرض اولا وبالذات
لاجزاء الزمان ثم يعرض ثانيا وبالعرض لغير اجزاء الزمان واذا كان الزمان الموهوم بالمعنى المذكور امرا اختراعيا
محضا كانياب الاغوال فلا يصير منشأ للعروض القبلية لا لنفسه ولا لغيره اصلا ويصير مثل تقدير
الليل في النهار والنهار في الليل فكما ان تقدير الليل في النهار لا يصير منشأ للظلمة وتقدير النهار في الليل لا يصير
منشأ للنور فكذلك تقدير الزمان تقديرا اختراعيا كانياب الاغوال لا يصير منشأ للعروض القبلية
والبعدية لا لنفسه ولا لغيره اما لنفسه فلان الزمان الموهوم بالمعنى المذكور معدوم في الخارج وليس له
ذو عنوان اصلا فكيف يصير منشأ للآثار الواقعية بحسب نفس الامر واما لغيره فلان الزمان الموهوم
بالمعنى المذكور معدوم ليس له ذو عنوان في الخارج والمعدوم بما هو معدوم ليس منشأ للآثار لا لنفسه ولا
لغيره او يكون موهوما لكن لا يكون موهوما اختراعيا محضا كانياب الاغوال بل يكون موهوما بحسب
نفس الامر لا بد له من احد الامرين فاما ان يكون موجودا بنفسه او يكون موجودا باعتبار منشأ انتزاعه
وح لا بد له من منشأ الانتزاع كما ان الكرة اذا تحركت على نفسها فيتوهم في حاق وسطها دائرة عظيمة
وفي جانبيها دواير صغار متفاوتة جدا فهذه الدائرة العظيمة والدواير والصغاير وان لم تكن موجودة
بنفسها لكنها موجودة باعتبار منشأ انتزاعه فاذا كان الزمان زمانا موهوما بحسب نفس الامر فلا
بد من ان يكون موجودا بنفسه او يكون موجودا باعتبار منشأ الانتزاع وكل واحد منهما باطل اما
الاول فلان الزمان باعتبار حقيقته وماهيته كم متصل غير قار اذ الكم عرض وكل عرض لا بد له من
الموضوع فلا يصح ان يكون موجودا بنفسه من غير حلول في الموضوع ولو فرض وجوده حالا في الموضوع
فيجب ان يكون ذلك الموضوع موجودا ازليا لان المفروض ازلية الزمان وذلك الموضوع لا يجوز
ان يكون واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون محلا لشيء اصلا فضلا عن الزمان الضعيف
الوجود الذي يكون متغيرا بذاته ومتدرجا في الحصول والوجود وايضا واجب الوجود من الثابتات

وجميع الثابتات فوق الزمان والزمانيات ولا ربط بين الثابتات وبين الزمان لان الزمان متغير
ولهذا قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة الثابت الى المتغير الدهر وايضا الزمان مقدار
الحركة والحركة من خواص الاجسام وايضا الزمان لما كان مقدارا غير قار فلا يقوم لشيء الا باعتبار
التغيرات الواردة عليه كالفلك الاعلى فانه في كل زمان يحصل له وضع جديد والثابتات ثابتة
على ثبات حالها وبالجملة الزمان من خواص الجسم والجسمانيات فكيف يصح حلوله في الثابت الصرف
فلا بد ان يكون حالا في موضوع لا يكون ذلك الموضوع من الثابتات بل من المتغيرات ولو باعتبار الصفات
وذلك لا يكون الا الجسم فيلزم وجود جسم ازلي وهو باطل برهانا لان البرهان قد افاد انه لا يكون
موجودا ازليا سوى الواجب جل شانه وباتفاق المتكلمين ايضا لانه لا يكون موجود قديم عندهم سوى
الله تع فان قيل لم لا يجوز ان يكون الزمان موجودا بنفسه ولا يكون كما متصلا غير قار قلت اذا كان
الزمان موجودا بنفسه فلا يخ من ان يكون عرضا او جوهرا فان كان عرضا فلا بد ان يكون داخلا في مقولات
الاعراض يكون موجودا حالا في الموضوع ولما فرض ان الزمان موجودا ازلي فلا بد ان يكون موضوعه ايضا
ازليا وموضوع العرض لا يكون الا الممكن وسلسلة العرض ينتهي الى الجوهر فيلزم ازليته موجود جوهري
ايضا والحال ان البرهان قد افاد ان لا ازلي من الموجودات سوى الواجب جل شانه وايضا اثبات
الزمان لاثبات ان تقدم عدم العالم على وجوده زماني فلا بد ان يكون الزمان كما غير قار وقد عرفت
ان الزمان بمعنى الكم الغير القار لا يمكن وجوده في الازل وان كان جوهرا فيلزم وجود جوهر ازلي فهو باطل
بحكم البرهان وباتفاق المتكلمين ايضا واما الثاني فلان الزمان اذا كان موجودا باعتبار منشاء
الانتزاع لا باعتبار نفسه فلا بد من القول بوجود منشأ انتزاعه يكون موجودا ازليا في الخارج وقد
عرفت ان الزمان من خواص الجسم ومن خواص المتغيرات لا الثابتات فلا بد ان يكون منشأ الانتزاع
الزمان موجودا ازليا ويكون الزمان من خواصه وليس ذلك الا الجسم والجسمانيات فيلزم ازلية

الممكن الوجود وقد افاد البرهان ان ما سوى الله تع لا يكون ازليا وما نفاق المتكلمين ايضا فالمتكلمون
القائلون بالزمان الموهوم مع القول بحدوث العالم يلزم عليهم خلاف مذهبهم من حيث هم لا يشعرون
لانه يلزم عليهم القول بقدم بعض اجزاء العالم او القول بحدوث العالم حدوثا دهريا لا زمانيا وكل
ذلك خلاف مذهبهم فالقول بالزمان الموهوم من الاقوال الوهمية المخالفة بحكم العقل على ما عرفت
تفصيلا وايضا الحركة التوسطية للحركة بمعنى القطع والآن السيال الراسم للزمان الممتد الموهوم لا نزاع
وجودهما بين الحكماء والمتكلمين لان النزاع في وجود الحركة بمعنى القطع والزمان الممتد الذي هو مقدار
الحركة بمعنى القطع فالقول بالزمان الموهوم ملزوم للقول بتحقق الآن السيال والحركة التوسطية ومن
وجودهما يلزم وجود الجسم فيعود المفاسد المذكورة بحذافيرها وكانهم وهموا فيما وهموا لانهم
بالزمان والزمانيات بحيث لا يكون عندهم وجود ولا عدم ولا شيء من الاشياء الا كان واقعا
في الزمان الموهوم وهذا خطاء فاحش وغلط فاهش ولعمر الحبيب قد القينا باذن الله تع حبل البرهان
على اعناق شياطين التشكيكات والشبهات وجعلنا ها مصلوبة في ميدان سياسة العقل على حسبه
التحقيقات التامات والفحصات البالغات وجعلنا صراط الحق امنا للسالكين سبيل الرشاد
والذاهبين مذهب السداد الى يوم الميعاد والله ولي الفضل والطول ولا حول الا بالله شيء من الفتوح
والحول ثم نقول ايضا قد عرفت فيما سبق ان كل امرين يكون بينهما علاقة افتقارية فليس بينهما
معية ذاتية لان المعية الذاتية لا يكون الا بين امرين لا يكون بينهما علاقة افتقارية فاذا تحققت
العلاقة الافتقارية فلا بد من التقدم الذاتي بان يكون ذات المفتقر لها متاخرة وذات المفتقر اليه
لها تقدم ذاتي وهذا التقدم الذاتي لا يجب ان يكون الا في الخارج فقط ولا يكون في الذهن
قطعا وذلك اذا اثبت بالبرهان ان ذات المفتقر اليه عين الوجود الخارجي ايضا لانه عين الذات
والذات عينه فكل علة يكون الوجود الخارجي عين ذاته يجب ان يكون تقدمها على معلولها

تقدمها

تقدما ذاتيا مختص في التقدم بالوجود الخارجي ويكون وجودها الخارجي متقدما على وجود معلولها
في الخارج فقط لانه اذا كان الوجود الخارجي عين ذاته فلا يتصور ان يحصل العلة الكذائية في الذهن
والا يلزم تخلفها عما هو ذاتها وهو الوجود الخارجي وذلك فطري الاستحالة فلا بد من تقدم
الوجود الخارجي ايضا لان المفروض ان وجود الخارجي عين ذاتها فاذا كان ذات العلة الكذائية
لها تقدم ذاتي على معلولها فيكون وجودها الخارجي ايضا متقدما على ذات معلولها لان الوجود
الخارجي عين تلك العلة فكيف يتصور ان يكون ذات العلة متقدمة على ذات المعلول ولا يكون
وجودها الخارجي الذي هو عين ذات تلك العلة متقدما واذا اثبت تقدم الوجود الخارجي يلزم
انفكاك المعلول عن العلة الكذائية بحسب الوجود الخارجي وقد عرفت ان انفكاك الخارجي انما
يتحقق اذا لم يكن بين العلة والمعلول معية خارجية كحركة اليد والمفتاح واذا لم يكن بينهما معية بحسب
الوجود الخارجي فلا بد ان يكون العلة الكذائية موجودة ولا يكون معلولها موجودا معها والا يلزم
ان يكون بين وجود العلة ووجود المعلول معية بحسب الوجود الخارجي وهو خلاف المفروض لان
المفروض الانفكاك المنافي للمعية على ما مر سابقا مشروحا فلا بد ان يكون معدوما في الخارج اولا ثم صار
موجودا بتلك العلة فكل علة يكون وجودها الخارجي عين ذاتها وذاتها عين الوجود يجب ان يكون
وجودات معلولاتها مسبوقة بالعدم الخارجي وكل وجود يكون مسبوقا بالعدم في الخارج لا يكون
ذلك الوجود ازليا فكل علة يكون وجودها الخارجي عين ذاتها لا يمكن ولا يتصور ان يكون معلول
من معلولاتها ازليا اذا تمهدت المقدمات فنقول قد قام البرهان على ان الوجود الخارجي عين
ذات الواجب جل شانه وقد عرفت ان كل علة يكون الوجود الخارجي عين ذاته لا يكون شيء من معلولاتها
ازليا فلا يصح ان يكون شيء من معلولات الواجب جل شانه ازليا فيكون الازلية والسرمدية مختصة
بجنابه جل شانه فيلزم ان يكون العالم حادثا حدوثا دهريا لا حدوثا زمانيا على ما مر سابقا فيكون قدم العالم

بالاطلاق على ما ذهب اليه القائلون بالقدم الازلية بالقياس الى بعض اجزاء العالم وللشيخ كلام في التعليقات
يمكن تطبيقه على هذا البرهان الذي ذكرناه مشروحا لانه قال فيها تعليق التقدم في المكان ان نضع رتبة
مثل رتبة الملك فيكون كل من هو اقرب اليه يكون اشد تقدما وفي الفضايل غايات يكون من كان اقرب
اليها يكون اشد تقدما وفي الزمان ان نفرض فكل زمان ابعد من ذلك يكون اشد تقدما وتقدم
البارى على العالم هو تقدم بالوجود وبالقياس اليه لان الوجود شيء ثالث بل بنفسه وانما نفرض في ذلك
ثالث انتهى قوله بالفاظه والمقصود بالنقل هو قول الشيخ وتقدم البارى الى اخره والمستفاد من هذا
القول ان البارى جل شانه تقدمه على العالم المعلول انما هو باعتبار الوجود وقد ثبت بالبرهان
ان ليس للواجب جل شانه وجود ذهني قطعا فتعين ان يكون تقدمه تع على معلوله تقدما باعتبار
الوجود منحصرا على المتقدم باعتبار الوجود الخارجي الذي هو عين ذاته تع ولا اثنينية بينهما
اصلا لان العينية ينافي الاثنينية فاذا ثبت العينية بطلت الاثنينية وقد اشار بقوله لان
الوجود شيء ثالث يعني ان وجود الواجب جل شانه ليس امرا ثالثا بالقياس الى المتقدم والمتاخر
بان يكون المتقدم امرا والمتاخر امرا ثانيا والوجود امرا ثالثا لان الوجود الخارجي عين ذات المتقدم
الذي هو البارى جل شانه واذا كان الوجود الخارجي عين ذات المتقدم فيلزم تقدم الوجود الخارجي
ايضا بناء على اتحاده مع ذات العلة المتقدمة ولا يخفى عليك ان الوجود الخارجي الذي هو عين
البارى تع انما هو المعبر عنه بمفهوم الوجود الخارجي لا نفس هذا المفهوم الذي هو حاصل في الذهن
لان نفس هذا المفهوم الحاصل في الذهن امر زايد على ذات البارى جل شانه واذا كان زايدا يكون
شيئا ثالثا بالقياس الى البارى ومعلوله وهذا الشيء الثالث لا يكون الا في الذهن فيكون
شيئا ثالثا واقعا في الذهن وليس الكلام فيه بل الكلام في الوجود الذي عين ذات العلة المتقدمة
ولا يمكن حصوله في الذهن كذات البارى جل شانه وعلى ما ذكرنا منصلا اشار الشيخ بقوله

واما

وانما نفرض في ذهنك ثالثا يعني ان الثالث انما هو ما نفرضه في ذهنك وهو مفهوم الوجود
الحاصل في الذهن الذي يكون زايدا وثالثا وهذا الثالث ليس عين البارى ونفسه بل المعبر
عنه بهذا الثالث عين البارى وذاته وهو المعبر عنه بمفهوم الوجود الخارجي واذا كان
الذات البارى تقدم على معلوله ويكون وجوده الخارجي عين ذاته وذاته عين وجوده الخارجي
فيجب ان يكون التقدم الثابت للذات ثابتا لوجودها الخارجي ايضا بناء على ثبوت الاتحاد
بين الذات والوجود فيكون تقدم الواجب جل شانه على معلوله منحصرا في التقدم بالوجود الخارجي
واذا كان وجوده متقدما على وجود المعلول تقدما خارجيا انفكاكيا فيجب ان يكون وجود جميع
معلولاته جل شانه ازليا ويلزم منه بطلان قدم بعض اجزاء العالم وازليته وجودها على ما
ذهب اليه القائلون بالقدم واعلم ان البرهان الذي ذكرناه مشروحا وذكرنا ان كلام الشيخ
في التعليقات يمكن تطبيقه عليه على الوجه الذي فصلناه قد ذكره الاستاد قدس الله روحه وشكر
ونور رمسه في اكثر كتبه وتفاخر بانه مما جعله الله تع مختصا بالهامه وفضله به على
الصناعة وقد عرفت ان كلام الشيخ المنقول عن تعليقاته يمكن تطبيقه على ذلك البرهان على الوجه
الذي مر البيان فكيف يصح دعوى الاختصاص فليس بعيد بل المتعين ان يدعى ان ماخذ هذا البرهان
كلام الشيخ في التعليقات وكيف لا وقد نقل قدس سره في كتابه القبسات هذا الكلام الذي
نقلناه عن الشيخ هو بعينه ايضا فان قيل اذا كان الشيخ مستنبطا بهذا البرهان المبطل القدم للعالم فكيف
يصح ان يميل الى قدم العالم قلت ليس كلام الشيخ في شيء من تصانيفه نصا بانه معتقد بقدم
العالم بل كلماته مبنية على قول الفلاسفة الجدلية القايلين بالقدم فيكون ما ذكره في القدم من
قبيل نقل ما قاله القايلون بقدم العالم ولهذا قال في اواخر النمط الخامس من الاشارات بعد
نقل مذاهب المتكلمين في ايجاد العالم ومذهب القايلين بحدوث العالم وقدمه بهذه العبارة

فهذه هي المذاهب والبك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان يحصل واجب الوجود واحد ثم كلام
وهذا صريح في ان كلامه يكون خاليا عن الاشارة الى ميله الى شيء من القدم او الحدوث وسيجيء كلام
الفارابي لتوجيه كلام ارسطو ما يؤيد ما ذكرنا لتوجيه كلام الشيخ فانتظر ونقول ايضا القائلون بقدم
العالم قائلون بازلية العقول والنفوس الفلكية وجميع الافلاك والعناصر الاربعة فان جميع المذكورات
ازليات سرمدية عندهم وكذلك الزمان الذي مقدار حركة فلك الافلاك فانه ازلي عندهم
فان الفلك خلق متحركا فيكون الفلك والحركة والزمان من الازليات والازلي الوجود فلا اول لوجود
الزمان عندهم ويكون عندهم غير متناه في جانب الازل ولا اول له في جانب الماضي واذا تمهدت
المقدمات فنقول لا يجوز ان يكون الزمان غير متناه في جانب الماضي كما ذهب اليه القائلون
بقدم العالم لانه لو كان الزمان ازليا ولا اول لوجوده فيلزم ان يتحقق في جانب الازل حركات
غير متناهية بالفعل لفلك الافلاك ودورات غير متناهية له بالفعل ايضا في جانب الازل
واللازم باطل ويلزم من بطلان اللازم بطلان الملزوم وهو ظاهر اما بطلان اللازم فليتحقق
في ما بين برهان التضايف وبرهان الحيثيات اما برهان التضايف فبان يقال الدورة اليومية
متصفة بالمسبوقية فقط لانه لم يتحقق بعدها دورة اخرى لتصير سابقة ايضا لان الزمان
باعتبار ذاته كم غير قار الذات فيكون امرا منقضيا متجددا بان ينقضي جزء ويتجدد جزء اخر
بعده بلا فاصلة وهذا التقضي والتجدد قد صارا بالفعل بالنظر الى الاجزاء التي في جانب
الازل واما في جانب الاستقبال فلم يحصل التقضي والتجدد بالفعل كما في الاجزاء التي في جانب
الازل بل سيصير منقضية ومتجددة كما يظهر بادنى تامل فالمسبوقية ثابتة لها بالفعل
وليست السابقية لها بالفعل فالدورة اليومية متصفة بالمسبوقية فقط وكل دورة فوقها
متصفة بالسابقية والمسبوقية معا فلو ذهب سلسلة الدورات في جانب الماضي الى ما لا

نهاية

نهاية له بالفعل ويكون الدورات في جانب الماضي غير متناهية بالفعل يلزم ان يكون عدد
المسبوقية زائدا على السابقية بواحد ولا شك ولا خلاف في ان المتضايفين الحقيقيين يجب
تكافؤهما بحسب الوجود فوجب ان يتحقق في جانب دورة لم يثبت لها الا السابقية فقط ليحصل
التكافؤ العددي بين المتضايفات الحقيقية والدورة المتصفة بالسابقية فقط يكون ابتداء
دورة لانه دورة فوقها فيجب ان لا يذهب سلسلة الدورات الى ما لا نهاية له بل وجب ان
يكون السلسلة متناهية بالفعل وينتهي سلسلة الدورات الى الدورة التي يكون سابقة صرفة
واذا انتهت سلسلة الدورات الى الدورة السابقة الصرفة فيلزم تناهي الزمان في جانب
الماضي ومن تناهي الزمان في جانب الماضي يلزم تناهي حركة فلك الافلاك في جانب الماضي والمفروض
ان الفلك خلق متحركا ولم ينفك وجود الفلك عن وجود الحركة في الخارج فيلزم تناهي وجود فلك
الافلاك في جانب الماضي فيلزم ان يكون لكل واحد من وجود الزمان ووجود الحركة ووجود الفلك
اول فيلزم ان لا يكون شيء من تلك الوجودات ازليا لان الازلي لا اول لوجوده ان يكون شيء من الزمان
والحركة والفلك ازليا واذا انتفت الازلية يلزم الحدوث لانه لا واسطة بينهما واذا ثبت حدوث
الفلك يلزم حدوث العقول والنفوس الفلكية والعناصر الاربعة لان العقول والنفوس
الفلكية والعناصر الاربعة يكون وجودها مع وجود فلك الافلاك في الخارج ولا نزاع في
ثبوت تلك المعية الخارجية بين القائلين بقدم العالم وبين القائلين بحدوثه غاية ما في
الباب ان يكون تلك المعية الخارجية معية قديمة سرمدية عند القائلين بقدم العالم
ومعية حادثة دهرية غير ازلية عند القائلين بحدوث العالم فلما انتفت المعية القديمة
السرمدية فوجب ان يتحقق المعية الحادثة الدهرية الغير الازلية فيلزم حدوث العالم حدوثا
دهريا وهو المط والسر الحكمي في وجوب المعية المذكورة اتفاقا هو ان الممكنات الموجودة

في الخارج قسمان احدهما ما يكون للامكان الذاتي كافيا في فيضان الوجود الخارجي وذلك
انما يكون فيما فوق الكون فاذا كان الامكان الذاتي كافيا في فيضان الوجود ولا يكون صاحب
امكان استعدادي فلا بد ان لا يتاخر بعض عن بعض اخر في الوجود الخارجي بل يجب ان يكون
جميع ما فوق الكون مجتمعا في الوجود الخارجي ويكون بين وجوداتها معية خارجية والتقدم
والتاخر بحسب الذهن فقط وثانيهما ما لا يكون الامكان الذاتي كافيا في وجوده بل لا بد مع ذلك
من الامكان الاستعدادي ايضا وذلك انما يكون فيما تحت الكون اي الحوادث الزمانية
فهذا القسم من الموجودات الممكنة يكون بعضها متقدما في الوجود الخارجي وبعضها متاخرا في الوجود
الخارجي لاجل الامكان الاستعدادي فان قيل الدورات التي في جانب الماضي لا يكون موجودة واذا لم يكن
موجودة فلا يكون متصفا بالتناهية والمسبوقية ولا بشئ من الصفات قلت اذا تحقق وجود امر ما في
نفس الامر سواء كان في الزمان او الدهر فلا يكذب وجوده عن حد وجوده نعم يمكن قطع استمرار وجوده
لا انه يكذب وجوده فجميع الدورات وجميع الاشياء التي كانت موجودة في الزمان الماضي موجودة كل في
حده وقس على هذا نسخ الاحكام الشرعية فان التحقيق ان النسخ هو قطع استمرار حكم شرعي لا انه رفع
الحكم الشرعي عن اصله فانه غير صحيح لان الجمع بين الاختين مثلا اذا فرض انه كان حلالا سنة ثم نسخ
هذا الحكم وجعله الشارع حراما فليس معنى النسخ ان الشارع رفع الحل الذي كان واقعا في السنة
على السنة بل معناه الشارع قطع استمرار الحل بالحرمة واما برهان الحيثيات فبان نقول اذا اخذنا
دورة معينة كالدورة اليومية مثلا وجعلها مبدءا ثم نقول ما بين هذه الدورة اليومية وبين
اي دورة فوقها اي اقصى ما بلغه الوجود لا يخلو من ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني
باطل والا يلزم ان يكون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر البطلان فتعين الاول وهو
ان يكون ما بين الدورة اليومية وبين اي دورة الى اقصى ما بلغه الوجود يكون متناهيا وهذا

مستلزم

مستلزم لتناهي الكل فيلزم ان لا يكون الدورات المتسلسلة في جانب الماضي غير متناهية بل
يكون متناهية واذا كانت متناهية صح ان يتحقق اول دورة في جانب الماضي ينتهي اليها جميع
الدورات التي غير فيلزم تناهي الزمان في جانب الماضي بل يلزم تناهي حركة الفلك الاعلى في جانب
الماضي ايضا لان الزمان مقدارها ولا يوجد الحركة منفكة عن الزمان ولما كان المفروض ان
وجود الفلك في الخارج مع الحركة معية خارجية فيلزم ان يكون لوجود الفلك ايضا
اول وقد عرفت ان وجود الفلك ووجود العقول والنفوس السماوية والعناصر الاربعة
لا انفكاك بين وجوداتها في الخارج بل يكون الجميع موجودة معا معية خارجية فيلزم ان يكون
لوجود الجميع اول وقد عرفت ان الازلي لا اول لوجوده فيلزم حدوث العالم بجميع اجزائه وهو المط
بقي شئ ينبغي التنبيه عليه وهو ان برهان الحيثيات يمكن باستعانته ابطال الغير المتناهي
بالفعل من الجانبين مثلا اذا فرضنا خطا او حركة غير متناهية في الجانبين فح يمكن لنا ان نعين
نقطة في اوساط الخط او الحركة ثم نقول ما بين هذه النقطة وكل نقطة ممكنة الانفراض
في ذلك الخط والحركة في اي جهة من الجهتين لا يخلو من ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني
باطل فتعين الاول فيلزم التناهي في الجهتين وهو المط وعلى هذا القياس برهان التطبيق ايضا
فانه يمكن على هذه الطريقة ابطال الغير المتناهي في الجهتين ايضا وكذا يمكن ابطال الغير المتناهي في
الجهات الثلث ايضا بكل واحد من برهان الحيثيات وبرهان التطبيق كما يظهر بالتامل الصادق
واعلم ان السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح حكمة العين عند قول الشيخ يصدق
على كل واحد منها انه متناه قال ولشارحان للاشراق ذكر ان الشيخ ما حكم على الكل المجموعي
بما حكم به على كل واحد ليكذب كما اذا قلنا ما بين كل واحد وواحد دون الفراغ فانه لا يلزم ان يكون
الكل دون الفراغ بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر بل حكم بانه اذا كان ما بين كل واحد

وای واحد دون الذراع فالکل یکون دون الذراع وهو حق لعدم تناول الکل واحد
وای واحد من الاحاد على الترتیب فقط بل تناول ای واحد مع ای واحد کان من الاعداد
المستغرقة لعدم النهایة سواء قربت او بعدت اشتملت على حواشیها او لم تشتمل ولهذا
یصدق انه اذا کان ما بین ای عدد وای عدد متناهیا کان الکل وهو لا یسمن ولا یغنی
من جوع فان الحکم یکون للکل دون الذراع اذا کان ما بین کل واحد وای واحد دون الذراع
فانه لیس کذلک بل لا بد له من دلیل انتهى کلامه یعنی ان ما قال الشارحان للاشراق لا یسمن ولا
یغنی من جوع فی دفع الاعتراض الذی هو ان حکم الکل المجموعی وحکم الکل الافرادی لا یکون واحدا
لیلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر فمن ثبوت حکم الکل الافرادی وهو کون ما بین کل واحد
وای واحد دون الذراع لا یلزم ان یکون المجموع دون الذراع ایضا لاختلاف الکل المجموعی
والکل الافرادی فی الحکم هذا حال المحشی الشریف وفیما قاله فی الحاشیة المنقول عنه فساد
من وجهین الاول ان حکمة الاشراق لیس لها شرحان بل له شرح واحد وذلک الشرح
للعلامة الشیرازی والشرحان انما هو للتلویحات الشیخ المقتول لان ابن کمونة شرح
التلویحات وشرح ایضا محمد الشیرازی الذی کان من اقارب الشیخ کتاب التلویحات
فالشرحان انما لکتاب التلویحات لا لکتاب حکمة الاشراق والثانی انه لم یتفطن بما قصد الشارحان
من کلامهما ولهذا اعترض علیهما بقوله وهو لا یسمن ولا یغنی من جوع فلنبین مقصودهما بحیث
یندفع ذلک الاعتراض فنقول ملاحظة الامور الغیر المتناهیة وان لم یکن تفصیلا لکن لا شک
فی انه یجوز ملاحظة الامور الغیر المتناهیة اجمالا ای بعنوان شامل لکل واحد من تلک الامور الغیر
المتناهیة بالفعل مثلا اذا جاء التسلسل فی الممکن وذهبت سلسلة الممکنات الى ما لا نهایة بالفعل
فح وان لم یمکن ملاحظة تلک الامور الغیر المتناهیة بعنوان التفصیل لکن یمکن بعنوان الاجمال

بان

بان یلاحظ بعنوان صادق على کل واحد واحد وهو عنوان ممکن فان ممکنا امر کلی شامل
لکل واحد واحد من الممکنات ومجموع الممکنات ایضا لان المجموع المتالف من الممکنات ممکن ونقول
ایضا ان ما اشتهر من حکم الکل الافرادی وحکم الکل المجموعی مختلف لیس حقا على الاطلاق لانه قد
لا یکون فرق بین الکل المجموعی والکل الافرادی فی الحکم والضابطة الکلیة فی معرفة ذلک هی
ان الحکم على الفرد لا یخلو من ان یکون على جمیع تقادیر وجود ذلک الفرد وبعض تقادیر وجوده
فان حکم على جمیع تقادیر وجوده فح لا یختلف حکم کل الافرادی وحکم کل المجموع کقولنا کل واحد من
الممکنات محتاج الى العلة فان الحکم بالاحتیاج الى العلة على کل واحد من الممکنات انما یکون على
جمیع تقادیر وجوده ای سواء کان مع ذلک الممکن الواحد ممکن اخر او لا لان الامکان علة
الاحتیاج فکل واحد من الممکن سواء کان معه ممکنات کثیرة او قلیلة او لم یکن معه شیء من الممکن
اصلا یکون محتاجا الى العلة فعلى هذا التقدیر لا یختلف الکل المجموعی والکل الافرادی فی الحکم لانه
کما ان کل واحد من الممکن محتاج الى العلة کذلک مجموع الممکنات ایضا محتاج الى العلة لان مجموع الممکنات
ایضا ممکن والامکان علة الاحتیاج لا العلة وان کان الحکم على الفرد على بعض تقادیر وجوده دون
بعض مثل قولنا کل انسان یشبعه هذا الرغیف ففی هذه الصور یختلف حکم الکل المجموعی وحکم الکل
الافرادی لان حصول شبع من الرغیف لکل واحد من الانسان انما یکون على تقدیر ان لا یکون معه احد
آخر والا لم یحصل الشبع له منه ونقول ایضا ملاحظة الواحد یتصور من وجهین احدهما من حیث
انه هذا الواحد بخصوصه وبهذا الاعتبار یکون واحدا جزئیا حقیقیا لا اثنینا ولا غیره وثانیهما
من حیث انه واحد لا على التعیین ای لا یلاحظ معه الخصوصیة والتعیین وبهذا الاعتبار یکون کلیا
متناولا للجزئیات وکذا القیاس فی ملاحظة النقطة فان النقطة یمکن ان یلاحظها من حیث
هذه النقطة وبهذا الاعتبار یکون امرا جزئیا حقیقیا لا اثنینا ولا غیره بخصوص واحد

وثانيهما من حيث انها نقطة ما لا على التعيين وبهذا الاعتبار يكون امرا كليا شاملا للجزئيات
اذا تمهدت المقدمات فنقول في تقرير برهان الحيثيات بحيث يظهر اندفاع الاعتراض المذكور
وينكشف ما قصده الشارحان في كلامهما انا اذا فرضنا خطا ممتدا طولا مثلا انه قابل لفرض النقاط
فيه قلنا ان نعين نقطة ونجعلها ابتداء النقاط التي يكون ممكنة الانفراض في ذلك الخط فيلاحظ
هذه النقطة من حيث التعين ثم نلاحظ بعد تلك النقطة شيئا من النقاط لا من حيث التعين
بل يلاحظ من حيث انها نقطة ما لا على التعيين ثم نجعل تلك النقطة المعينة ابتداء النقاط ونقول
اذا كان ما بين هذه النقطة المعينة ابتداء النقاط ونقول اذا كان ما بين هذه النقطة المعينة
وبين كل نقطة ممكنة الانفراض في ذلك الخط دون الذراع يلزم ان يكون كل الخط دون الذراع
لان النقطة التي لم يلاحظ معها التعيين بل لوحظت من حيث انها امر كلي شامل له ومستغرقة
لجميع النقاط الممكنة الانفراض في ذلك الخط فلا يخرج شيء من النقط التي يمكن انفراضها في ذلك
الخط عن النقطة التي لوحظت بعنوان الامر الكلي الشامل للجزئيات فيكون الترديد بين النقطة
المعينة التي جعلناها ابتداء النقاط الممكنة الانفراض وبين النقطة التي اخذت بعنوان الامر
الكلي الشامل لكل نقطة ممكنة الانفراض في ذلك الخط ترديدا حاصرا بحيث لا يشذ عنه
شيء من الاحتمال اصلا والحاصل انه اذا كان ما بين النقطة المعينة المذكورة وبين كل نقطة
بعنوان الاجمال المستوعب لجميع النقاط الممكنة الانفراض في ذلك الخط دون الذراع كان
كل الخط ايضا دون الذراع لانك قد عرفت ان الامور الكثيرة حتى الامور الغير المتناهية يجوز
ملاحظتها اجمالا فقط لو لوحظت جميع تلك النقاط الممكنة الانفراض في ذلك اجمالا فلم يكن شيء
من النقاط الممكنة الانفراض خارجا عن الملاحظة الاجمالية المستوعبة لجميع الاحتمالات المتصورة
فاذا كان جميع الاحتمالات المتصورة فيما بين النقطة المعينة المذكورة وبين كل نقطة ممكنة الانفراض

في

في ذلك الخط بعنوان الاجمال المستوعب لجميع الاحتمالات منحصرة فيما دون الذراع فلا يبقى احتمال
لا يستوعبه دون الذراع لان المفروض هو ان ما بين النقطة المعينة وبين كل نقطة ممكنة الانفراض
بعنوان الاجمال المستوعب لجميع الاحتمالات يكون دون الذراع فيكون جميع الاحتمالات
مما يستوعبها الحكم بكونها دون الذراع ويكون الحكم على النقطة المعينة حكما على جميع تقادير وجودها
لان الحكم على النقطة المعينة ليس باعتبار كونها مع نقطة واحدة او نقطتين او ثلاث نقاط وهكذا
بل حكم على جميع التقادير لانك قد عرفت ان النقطة المعينة حكم عليها باعتبار كل واحد من النقاط عليهما
الممكنة الانفراض على سبيل الاجمال وقد عرفت انه يمكن ملاحظة الامور الغير المتناهية اجمالا
فلو لوحظت النقاط الغير المتناهية وحكم على النقطة المعينة بان بينها وبين كل نقطة من النقاط
الغير المتناهية دون الذراع وهذا شامل لجميع الاحتمالات لان هذا حكم على جميع تقادير وجود
النقطة المعينة سواء لوحظت معها نقاط على الترتيب او لغير الترتيب وسواء كانت النقاط
كثيرة غير متناهية او كثيرة متناهية فلم يبق مجال توهم الذراع فضلا عن الزائد على الذراع
على ما يظهر بالتامل منصفا فيما ذكرناه منفصلا وهذا الذي ذكرنا مشروحا هو ما قصده
الشارحان فانكشف الحق وظهر دفع الاعتراض المذكور وكان منشأ الاعتراض هو ملاحظة
كل نقطة ممكنة الانفراض بعنوان التعيين والخصوصية بان يلاحظ كل نقطة معينة ثم يلاحظ
نقطة اخرى معينة بعدها ويحكم بان بينهما دون الذراع ثم يلاحظ نقطة اخرى معينة بعد
الثانية ثم يلاحظ بعدها نقطة اخرى معينة ويحكم بان ما بينهما دون الذراع وهكذا فعلى هذا
يرد الاعتراض المذكور لكن على الوجه الذي فصلناه لا مجال لتوهم ورود الاعتراض المذكور كما لا يخفى
~~لكن على الوجه الذي~~ على اهل الشعور ولما اتممنا البراهين العقلية على حدوث العالم فالاولى ان نذكر
شبه القائلين بقدم العالم مع دفعها تبصرة للمتعلمين المنصفين وتذكرة للعالمين الماهرين

شبه القائلين بقدم العالم
١

منها ان العالم لما كان مركبا وطريق ايجاد المركب ايجاد اجزائه فايجاد الاجزاء يكون متقدما على
ايجاد المركب ولما كان بين الاجزاء تفاوت في الشرف والكمال فلا بد ان يكون الصادر الاول
سلسلة البدو اكمل الاجزاء واشرفها فيصح ان يكون هو الصادر الاول دون ما عداه اذا
تمهدت المقدمات فنقول لا يخلو من ان يكون جميع ما يتوقف عليه الصادر الاول كان في الازل
او لا فان كان جميع ما يتوقف عليه الصادر الاول كان في الازل فيلزم ان يكون الصادر الاول
ازليا والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال وان لم يكن جميع ما يتوقف عليه الصادر
الاول في الازل فلا بد ان لا يكون بعض ما يتوقف عليه الصادر الاول ازليا بل يكون في اللاازل
وح يجب ان يحدث مع حدوث الصادر الاول امر اخر وراء الصادر الاول لكن حدوث
الصادر الاول وهذا باطل من وجهين الاول انه اذا حصل مع الصادر الاول امر اخر يلزم ان
يكون ذلك الامر الاخر مما يتوقف عليه الا الصادر الاول ولا شك ان ايجاد الموقوف عليه
مقدم على ايجاد الموقوف فيلزم ان لا يكون ما فرض انه صادر اول صادرا اولا بل يكون الصادر
الاول امر اخر قبل ما فرض انه صادر اول فيلزم خلاف الفرض والثاني انه ننقل الكلام
الى ذلك الامر الاخر الحادث مع الصادر الاول فلا يخلو من ان يكون جميع ما يتوقف عليه ذلك
الامر الاخر في الازل او لا فان كان في الازل يلزم ان يكون ذلك الامر الاخر ازليا والا
يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو مح وان لم يكن جميع ما يتوقف عليه في الازل فلا بد
ان يكون بعض ما يتوقف عليه في اللاازل وح يجب ان يحدث مع حدوثه امر اخر يكون
حدوثه قبل حدوثه وهذا بط بالوجهين المذكورين وهكذا ننقل الكلام الى ما لا نهاية
بالفعل فيلزم اما ترتب الامور غير متناهية حادثة موجودة مجتمعة معا او ازلية الصادر
الاول وترتب الامور الغير المتناهية الموجودة المجتمعة بط برهانا واتفاقا من الحكماء والمتكلمين

فيبقى

فيبقى ان يكون الصادر الاول ازليا وهو المط لان من قال بقدم العالم من قال بقدم جميع اجزاء العالم
قال بقدم بعض اجزائه وتحرير الجواب عن هذه الشبهة موقوف على تمهيد مقدمتين الاولى ان
الممكن بالذات لا يعتبر فيه ان يجوز له جميع انحاء الوجود بل الممكن بالذات ما يجوز له نحو من انحاء
الوجود لانك قد عرفت فيما سبق ان الوجود المجرد مما يمتنع على الامر المساوي والوجود المادي
ممتنع على المجرد ووجود الجسم ممتنع على العرض القائم به وبالعكس فيجوز في كل ممكن من الممكنات
ان يمتنع عليه نحو خاص من الوجود ويكون له نحو اخر منه والثانية ان المعلول قد يتخلف عن علتها
التامة في نحو من انحاء نفس الامر وهو ما اذا لاحظ العقل العلة التامة ولاحظ معلولها
يحكم بتقدم العلة التامة على معلولها وبانفكاكه عنها في المرتبة العقلية على ما عرفت مشروحا فيما
سبق فتخلف المعلول عن علتها التامة واجب في نحو من انحاء نفس الامر برهانا واتفاقا وبعد
تمهيد المقدمتين نختار الشق الاول من الترديد وهو انا نختار ان جميع ما يتوقف وجود
الصادر الاول كان في الازل ومع ذلك لا يلزم ان يكون الصادر الاول ازليا لجواز ان يكون
الوجود الازلي ممتنعا على الصادر الاول بل يثبت بالبراهين السابقة امتناع الوجود
الازلي على كل ممكن من الممكنات ومن امتناع نحو خاص من الوجود على الممكن لا يلزم خروجه عن
كونه ممكن الوجود بالذات على ما عرفت سابقا واذا كان الوجود الازلي ممتنعا على كل ممكن من
الممكنات فيجب تخلف الصادر الاول عن علته التامة التي هي الواجب جل شانه ووجوب هذا
التخلف نشا من امتناع الوجود الازلي على كل ممكن معلول لا انه نشا من نقصان الفاعل
او نقصان ما في فاعلية وجوده كما ان تخلف المعلول عن العلة التامة في المرتبة العقلية واجب
ووجوب هذا التخلف نشا من امتناع وجود المعلول في المرتبة العقلية لعلية والحاصل
ان تقرر من ان المعلول يجب ان يكون مع علته التامة معناه ان المعلول يجب ان يكون مع علته

التامة معناه ان المعلول يجب ان يكون مع علته التامة معية لاياباها ذات المعلول لا مطلقا
لان المعلول لا يكون مع علته التامة في المرتبة العقلية بناء على ان المعلول يأبى عن هذه المعية
بناء على امتناع وجوده في مرتبة وجود علته ففي كل ممتنع ان يكون وجود المعلول مع وجود علته
يجب المعلول عن علته وهذا ليس امرا فرضيا غير واقع بل يثبت برهانا واتفاقا فان المعلول
يجب تخلفه عن علته التامة في المرتبة التي هي نحو من انحاء نفس الامر فاذا ثبت وجوب تخلف
المعلول عن علته التامة في نحو من نفس الامر وهو الذهن الصحيح فلم لا يجوز ان يقع ذلك التخلف
في نحو اخر من نفس الامر وهو خارج الذهن مع انه قد ثبت وجوب التخلف بحسب الخارج
بالبراهين السابقة والتمرد عن اطاعة البرهان فسق وطغيان واجاب اكثر المتكلمين عن الشبهة
المذكورة بانه يجوز ان يكون وجود العالم في اللاازل اصلح من وجوده في الازل فالواجب جل
شانه علم في الازل ان وجود العالم في اللاازل اصلح من وجوده في الازل فلهذا اوجده في
اللاازل ولم يوجده في الازل وملخص هذا الجواب يرجع الى ان وجود الازلي للعالم ممتنع اي غير
ممكن بالامكان الوقوعي والوجود اللاازلي له ممكن بالامكان الوقوعي لانه اذا كان وجود
العالم في اللاازل اصلح من وجوده في الازل فيرجح ان يكون الوجود اللاازلي راجحا والوجود
الازلي مرجوحا واذا كان الوجود الازلي مرجوحا فلا يمكن تحققه لان المرجوح ما دام مرجوحا
لا يمكن وقوعه والمفروض ان الوجود الازلي للعالم مرجوح بحيث لا يمكن زوال مرجوحيته وحصول
راجحيته واذا لم يمكن زوال مرجوحيته وحصول راجحيته فكيف يمكن وقوعه لان الوقوع
لا يتصور بدون الرجحان فاذا لزم مرجوحية وجود العالم في الازل بحيث لا يمكن زوال تلك
المرجوحية فيلزم ان لا يمكن وقوع الوجود الازلي للعالم الا بامكان وقوع الوجود الازلي للعالم
موقوف على امكان زوال مرجوحية الوجود الازلي للعالم وزوال تلك المرجوحية محال والموقوف

على

على المحال محال اي ليس له امكان وقوعي ونقول ايضا ان العلم بالاصلح وهو علم الواجب جل شانه
وان كان ازليا لكن المعلوم الذي هو نفس الاصلح لا يكون متحققا في الازل والا يلزم ازلية وجود العالم
لان المرجح لوجود العالم هو نفس الاصلح فاذا كان نفس الاصلح في الازل يلزم وجود العالم في الازل وهو محال
فلابد ان لا يكون نفس الاصلح متحققا في الازل وح لقائل ان يقول لا يخلو من ان يكون جميع ما يتوقف
عليه نفس الاصلح في الازل اولا وايضا وقد ينا الكلام الى اخر ما ذكرنا سابقا تفصيلا ويعود المفاسد
وح لابد من التمسك بالجواب الذي ذكرنا سابقا وهو اختيار ان جميع ما يتوقف عليه نفس الاصلح
يكون في الازل ومع ذلك لا يكون نفس الاصلح متحققا فيه لان الوجود الازلي ممتنع على جميع ما سوى الله تع
فلابد ان يتمسك بالاخرة بهذا الجواب الحقيقي الذي يكون لابد فلا يتم الجواب بالتمسك بالاصلح او العلم
بالاصلح على ما عرفت مشروحا فان قيل اذا لم يكن العالم ازليا يلزم ان لا يتحقق وجود الواجب جل شانه
في الازل فيلزم التعطيل في جوده وافاضته مع انه فياض على الاطلاق قلت عدم الجود والفيض
في الازل على الاشياء الممكنة بالذات ليس لاجل النقصان في فاعليته وقدرته وفيضه وجوده
او لاجل نقصان في جوده وفيضه وامساكه عنهما بل ذلك نشاء من جانب القابل لان شيئا
من الممكن ليس في وسعه ان قبل الوجود الازلي والسرمدي لان الوجود الازلي والسرمدي يجب
ان يكون ممتنعا على كل ممكن الوجود بل ثبت بالبراهين العقلية وامتناع الوجود الازلي على كل من
الممكنات واذا كان الوجود الازلي ممتنعا على كل ممكن فليس في وسع ممكن من الممكنات قبول الوجود
كما ان اجتماع النقيضين وشريك الواجب وغيرهما من المستحيلات ليس في وسعها قبل الوجود واذا
لم يقبل الوجود اساسا وازلا وابدا يلزم التعطيل الاقوى من تعطيل عدم وجود العالم في الازل فقط
فان العالم وان لم يوجد في الازل لكنه وجد في اللاازل بخلاف المستحيلات فانه ليس لها وجود
ازلا وابدا مع انظر كان كل تعطيل فسادا يلزم ان يكون فسادا تعطيل الجود والافاضة على المستحيلات

الازل
الكثرة واشد من فساد تعطيل الجود والافاضة على العالم باعتبار عدم فيضان الوجود على العالم في
فتعطيل تعطيل الجود والافاضة بالنسبة الى المستحيلات بكونها ازلا وابدا مع خلاف العالم فانه ليس
كذلك والتحقيق على ما ذكره الشيخ في اواخر النمط السابع من الاشارات هو انه لا يلزم من انتفاء المقدور
انتفاء القدرة عليه وتوضيح كلامه ان واجب الوجود جل شانه يكون كل واحدة من صفاته الكمالية
عين حقيقته التي هي في نهاية التمامية وفوق التمامية وبريئة عن جميع سمات النقص بحيث لا يتصور
كمال الا وهو موجودة في حقيقته الربوبية على وجه التمام وفوق التمام فكل كمال في دايرة الامكان
اذا تصور كالاسم المطلق للموجود بما هو موجود فهو موجود جل شانه على وجه اكمل واشد مما تصور
بمراتب غير متناهية ولما كان صفاته الكمالية جل شانه عين ذاته الكاملة الكاملة في نهاية الكمال
البريئة عن جميع سمات النقص فلا بد ان يكون كل واحدة من صفاته الكمالية حالها قبل حال تلك
الذات الكاملة في اعلى مراتب الكمال ومن جملة صفاته الكمالية للواجب جل شانه هي قدرته جل
شانه ولما كان قدرته جل شانه عين ذاته جل شانه فلا بد ان يكون قدرته جل سلطانه في نهاية
مرتبة التمامية والكمال الحقيقية الكاملة التامة من جميع الوجوه واذا كانت قدرته جل شانه في نهاية
مرتبة التمامية والكمال فلا يصح نسبة العجز الى قدرته جل شانه لان العجز في القادر يرجع الى النقص
في القدرة فلا يقال هذا القادر عاجز عن فعل كذا الا ويكون في قدرته عجز وقصور من بعض
الوجوه فالقادر الذي يكون قدرته تامة من جميع الوجوه ولا يكون في قدرته شيء من وجوه النقص
اصلا فلا يصح انتساب العجز الى ذلك القادر فلا يجوز ان يقال في حقه عجز عن فعل كذا لانك
قد عرفت ان العجز يرجع الى النقص في القدرة بل يجب ان ينسب العجز الى ما فرض انه مقدور
بمعنى ان المقدور ليس في وسعه قبول تاثير القدرة وغاية ما لزم من هذا انتفاء المقدور
ومن انتفاء المقدور لا يلزم انتفاء القدرة فضلا عن القدرة التامة الكاملة من جميع الوجوه

وهي

وهي قدرة الواجب جل شانه لانا اذا فرضنا شخصا من الامناء يكون قادرا على حمل الف من
ولكن الف من لا يكون موجودا المحمل فمن انتفاء الف من لا يلزم انتفاء القدرة على حمله وعلى
ما ذكرنا لا يجوز ان يقال ان الواجب جل شانه لا يكون قادرا على ايجاد الممتنعات ويكون عاجزا عن
ايجادها لانه لا تقصير في قدرته جل شانه بل التقصير من جانب الممتنعات فلا بد ان ينسب العجز
الى الممتنعات بمعنى انها ليس في وسعها ان تقبل الوجود اصلا ويكون عاجزة عن احتمال الوجود راسا
لان جميع ما لا بد منه في القدرة والايجاد والفيض والجود موجود في جنابه جل شانه ولا تقصير
ولا ضنانة ولا امساك من جنابه جل شانه بل التقصير والقصور من جانب الممتنعات التي تابى
ذاتها عن قبول الوجود ازلا وابدا واذا تمهدت المقدمات فنقول الان حصحص الحق لان جميع ما
يتوقف عليه وجود الصادر الاول من قدرة الواجب جل شانه وجوده وفيضه وعدم
ضنانته وعدم امساكه عن الجود والفيض وتركه في الازل ولم يكن من جنابه جل شانه تقصير
وعجز اصلا بل التقصير والعجز من جانب الصادر الاول بناء على انه ليس في وسعه قبول الوجود الازلي
فيكون الصادر الاول عاجزا عن قبول الوجود الازلي فالعجز والقصور من الصادر الاول لا من
جنابه جل شانه وقد عرفت انه لا يلزم من انتفاء المقدور انتفاء القدرة ولو كانت القدرة قدرة في
المخلوق فضلا عن القدرة التامة الكاملة من جميع الوجوه واما التعطيل فهو قسمان احدهما
تعطيل ناش من عجز القابل وقصوره بمعنى ان القابل يمتنع عليه الفيض والجود كما في الامر الممتنع الذي
ابى لذاته عن قبول الفيض والجود فلا يكون التعطيل حينئذ من قبل الفاعل التام الفيض والجود
والكامل القدرة وهذا القسم من التعطيل يكون جائز الاسناد فيه بل يكون واجبا بالنظر الى
القابل الذي المفروض ان ذاته ابى عن قبول الفيض وعاجز عن احتمال الكيفية يتصور بحق الفيض
وافاضة الوجود عليه وثانيهما ان يكون القابل يقبل الفيض وافاضة الوجود عليه ولا يكون عاجزا

عن تحمل الفيض والوجود وعلى هذا التقدير لا يجوز ان يقع التعطيل من الجاعل الذي يكون فياضا
على الاطلاق وخيرا محضا وكامل الجود وتام الفيض والتعطيل الذي ذكره المعترض لا يكون تعطيلا
مستلزما للفساد لانه من القسم الاول لا من القسم الثاني فالذي هو واقع ليس بمحال والذي هو محال
ليس بواقع لان الجود الذي للعالم امر ممتنع وقد عرفت ان التعطيل الناشي من الامر الممتنع يكون تعطيلا
ناشيا من قصور القابل وعجزه بمعنى ان القابل يمتنع عليه الفيض وقبول الوجود بناء على نقصانه الذاتي
وعجزه عن تحمل الفيض والعجز والقصور من القابل لا من الفاعل لان جميع ما يعتبر في الفاعلية هو الجاعلية
والافاضة موجود في الفاعل غاية ما في الباب ان القابل ناقص وعاجز وفاقد لما هو من مراتب قبول
القابل والتعطيل الناشي من عجز القابل وقصوره جايز بل واجب على ما عرفته مرارا ومثل هذا ما اذا
فرض ان عالما ماهرا في العلوم وضع غرضا في البلد وتوقف فيه مدة كثيرة ولم يكن في ذلك البلد
من كان اهلا لان يستفيد منه المطالب العالية والمسايل الشريفة مع وفور رغبته في نشر العلوم
وكثرة حرصه على تعليم الحقايق والدقايق ومع ذلك لم ياخذ في تلك المدة الكثيرة شيئا من تحقيقاته
التي هو كامل في العلوم فح لا يسع لاحد ان يذمه ويلومه بانه توقف في ذلك البلد مدة
كثيرة ولم ياخذ منه احد شيئا من تحقيقاته ولم يحصل له تلامذة كانوا من اهل التحقيق لانه
لم يكن من اهل التقصير في نشر العلوم وبيان الحقايق لان نشر العلوم وتعليم الحقايق كما انه
يحتاج الى عالم ماهر كذلك يحتاج الى متعلم قابل لافاضة العلوم والكمالات فمتى لم يحصل القابل
للتعليم فكيف يتصور التعليم والتعلم والافادة والاستفادة والافاضة والاستفاضة
نعم ما قال العارف   اين سخن شويست در بستان جان   لى كشنده شير كردد روان   مردم
اندر حسرت فهم درست   اينكه كويم بقدر فهم تست   وذكر الشيخ المقتول في الهياكل شبهة
قريبة مما ذكرناها واعتقد انها برهان على قدم العالم ثم قال في ذيل تلك الشبهة ولما علمت

ان الشعاع من الشمس وليس الشمس من الشعاع وان دام بل وان فقلا تتعجب من كون الحق قايما
بالقسط وما دامت الشمس ودام شعاعها وبقاء ذات في نورها انتهى كلامه بالفاظه والضمير
المرفوع في دام راجع الى الشعاع والضمير المجرور في دوامه راجع الى الشمس وقد قال صاحب الكشاف
تذكير الضمير وتانيثه سهل فالتذكير باعتبار اللفظ والتانيث باعتبار الكلمة فيجوز ان يذكر
الضمير ويؤنث لكل واحد باعتبارين ولهذا قال الله تع في سورة الكهف حتى اذا فتحت
ياجوج وماجوج وهم من كل حدب ينسلون فوقع التذكير والتانيث معا بالقياس الى ماجوج
وياجوج فالتذكير باعتبار القوم والتانيث باعتبار الجماعة وبعد الوقوف التام على ما ذكر
منفصلا في دفع الشبهة التي نقلناها بعبارة كاملة علم دفع ما ذكره الشيخ المقتول في الهياكل
اثبات قدم العالم فارجع اليه وما ذكره بقوله ولما علمت ان الشعاع من الشمس وليس الشمس من الشعاع الخ
قياس مع الفارق لان الشعاع لا يابى عن معية الشمس وعدم مفارقة وجوده عن وجودها
واما الممكنات فلا يمكن لشيء منها كون وجوده مع وجود الواجب جل شانه في الازل بالبراهين العقلية
التي ذكرناها مشروحة ومنها ما يحتج ايضا في اثبات قدم العالم ان امكان الممكن يجب ان يكون ازليا
لانه لو لم يكن امكان الممكن ازليا يلزم انقلاب الماهية لان كل امر لا يخرج عن المواد الثلث اعني الوجوب
الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي فاذا لم يكن الممكن ممكنا بالذات في الازل فلا بد اما
ان يكون واجبا او ممتنعا بالذات فيلزم الانقلاب وهو محال فبقي ان يكون الممكن ممكنا بالذات
في الازل فيلزم ان يكون الامكان بالذات ثابتا للممكن في الازل فيلزم ازلية الصفة التي هي
الامكان ولا خفاء في ان ازلية صفة الموصوف مستلزم لازلية الموصوف فيلزم ازلية الممكن ومن
هنا يلزم ازلية جميع اجزاء العالم لا بعضها فقط لانه قد ثبت ان الامكان لو لم يكن ازليا يلزم الانقلاب
على ما مر مشروحا وهذا لا خصوصية له بالقياس الى بعض امكان دون بعض والى بعض ممكن دون

بعض بل علم شامل لامكان كل ممكن فيلزم قدم جميع اجزاء العالم والجواب عن هذه الشبهة ان حقيقة
الامكان الذاتي ليست الا سلب ضرورة الوجود والعدم سلبا بسيطا تحصيليا لا سلبا عدوليا
وليس الامكان امرا ثبوتيا كالسواد والبياض والا لزم التسلسل لان كل امر يلزم من وجوده تكرره
يلزم التسلسل من وجوده فيكون وجوده ملزوما للتسلسل المحال وملزوم المحال لا يكون موجودا واذا
كان حقيقة الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فلا يخلو من ان يكون ذلك
السلب المذكور حين وجود الممكن او قبل وجوده وعلى اي تقدير لا يلزم ازلية الممكن اما على التقدير
الاول فلانه يجوز ان يكون الممكن حادثا ويكون سلب ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى الذات
حين الوجود اما قولنا ثبتنا ازلية الامكان فلا يجوز ان يكون الامكان الذي هو سلب ضرورة
والعدم بالنظر الى الذات حين حدوث الممكن بل لا بد ان يكون قبل حدوثه ويكون في الازل قلنا
نختار الشق الثاني ونقول ان الامكان لما كان سلبا بسيطا فيجوز ان يكون ذلك السلب
واقعا في الازل ومن تحقق ذلك السلب في الازل وكون ذلك السلب ازليا لا يلزم ان يكون الممكن
موجودا ازليا لان هذا السلب سلب بسيط صرف لا سلب عدولي وصدق السالبة لا يستدعي
وجود الموضوع في الخارج بل يكفي الوجود الذهني وهذا الوجود الذهني انما يحتاج باعتبار
الحكم على الموضوع لان الحكم على الموضوع ايجابا او سلبا لا يمكن بدون الوجود الذهني واما
صدق السلب فلا يكون للوجود الذهني دخل في صدق ذلك السلب لان مصحح ذلك السلب
ومصداقه هو انتفاء الموضوع في الخارج سواء تصور او لم يتصور اصلا فاذا قيل العقل ممكن
فمعناه ان العقل ليس بضروري الوجود والعدم بالنظر الى الذات وهذا السلب صادق
حين ما فرض ان العقل معدوم في الازل لانك قد عرفت ان صدق السالبة لا يستدعي وجود
الموضوع في الخارج فيكون ذلك السلب البسيط ازليا والمسلوب عنه ضرورة الوجود والعدم

بالنظر

بالنظر الى الذات معدوما في الازل لا موجودا فيه حتى يلزم ازليته وجوده بناء على ان السالبة
لا يستدعي وجود الموضوع لجواز صدقها بانتفاء الموضوع وهذا ظهر مما حققنا انه لا يلزم
من ازلية الامكان ازلية الممكن فلم يلزم شيء من الممكن فضلا عن ازلية جميع الممكنات وقال
صاحب الملل والنحل في ذكر احوال برقلس بهذه الالفاظ ومن ذلك ذكر شبه برقلس في قدم العالم
ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى وانما
ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات
ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه مثل الاسكندر
الافروديسي وثامسطيوس وفرفوريوس وصنف برقلس المنتسب الى افلاطون في هذه المسئلة
كتابا واورد فيه هذه الشبه والالفاظ لهما وانما ابينا وما نقلناه سابقا الشبهة الاولى قال
الباري تعالى جواد بذاته وعلة وجود العالم جوده وهو قديم لم يزل فيلزم ان يكون وجود العالم
قديما لم يزل قال ولا يجوز ان يكون مرة جوادا ومرة غير جواد فانه يوجب التغير في ذاته فهو
جواد لذاته لم يزل قال ولا مانع من فيض جوده اذ لو كان مانع لما كان من ذاته بل من غيره وليس
لواجب الوجود لذاته حامل على شيء ولا مانع من شيء الثانية قال ليس يخلو الصانع من ان يكون
لم يزل صانعا بالفعل او لم يزل صانعا بالقوة اي يقدر ان يفعل ولا يفعل فان كان الاول
فالمعلول مصنوع لم يزل وان كان الثاني فما بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بمخرج ومخرج الشيء من القوة
الى الفعل غير ذات الشيء فيجب ان يكون له مخرج من خارج موثر فيه وذلك ينافي كونه صانعا
مطلقا لا يتأثر ولا يتغير الثالثة قال كل علة لا يجوز عليها الحركة والاستحالة فانما تكون
علة من جهة ذاتها لا من جهة الانتقال من غير فعل الى فعل وكل علة من جهة ذاتها فمعلولها
من جهة ذاتها واذا كانت ذاتها لم تزل فمعلولها لم يزل الرابعة ان كان الزمان لا يكون موجودا

الامع الفلك ولا الفلك الامع الزمان لان الزمان هو العاد لحركات الفلك ثم لا جائز ان يقال
متى وقبل وبعد الا حين يكون الزمان ومتى وقبل ابدي فالزمان ابدي فحركات الفلك
ابدية فالفلك ابدي الشبهة الخامسة قال ان العالم حسن النظام كامل القوام وصانعه جواد خير ولا
ينقض الحبيك المحكم الا شرير وصانعه ليس بشرير فلا نقدر على نقضه فليس ينتقض ابدا وما لا
ينتقض ابدا كان سرمديا الشبهة السادسة قال ان الكائن لا يفسد الا بشيء غريب يعرض له ولم يكن شيء
غير العالم خارجا عنه يجوز ان يعرض فيفسد فثبت انه لا يفسد وما لا يتطرق اليه الفساد
ولا يتطرق اليه الكون والحدوث فان كل كائن فاسد الشبهة السابعة قال ان الاشياء التي هي في
المكان لا تتغير ولا تتكون ولا تفسد وانما تتغير وتتكون اذا كانت في اماكن غريبة
فتتجاذب الى اماكنها كالنار التي في اجسادنا تحاول الانفصال الى حيزها فيحل الرباط
فيفسد فاذن الكون والفساد انما يتطرق الى المركبات لا الى البسائط التي هي الاركان في
اماكنها ولكنها هي بحالة واحدة وما هو بحالة واحدة فهو ازلي الشبهة الثامنة قال العقل
والنفس والافلاك تتحرك على استدارة والطبايع تتحرك اما على الوسط واما الى الوسط
على الاستقامة واذا كان كذلك كان التفاسد في العناصر انما هو لتضاد حركاتها والحركة
الدورية لا ضد لها فلم يقع فيها فساد الشبهة التاسعة قال الكليات العناصر انما تتحرك على استدارة
وان كانت الاجزاء منها تتحرك على الاستقامة فالفلك وكليات العناصر لا تفسد واذا لم يجز
ان يفسد العالم بجزئيات تكون انتهى كلامه ثم قال صاحب الملل والنحل بعد نقل تلك الشبه
عن ابرقلس ومن المتعصبين لابرقلس من مهد له عذرا في ذكر هذه الشبهات وقال انه كان
يناطق الناس منطقين احدهما روحاني بسيط والثاني جسماني مركب وكان اهل زمانه
الذين يناطقونه جسمانيين وانما دعا الى ذكر هذه الاقوال منا وهم اياه يخرج من طريق

الحكمة

الحكمة والفلسفة من هذه الجهة فوضع كتابا في هذا المعنى فظن من لم يعرف طريقته فهموا منه
جسمانية قوله دون روحانيته انتهى كلامه ويقول من كان محيطا بالاصول السابقة وذاكرا لما
اسلفنا من المقدمات الحقة يكون قادرا على دفع جميع تلك الشبه ومع ذلك فلا باس علينا ان نذكر
دفع كل واحدة من تلك الشبه تفصيلا ونظهر موضع الاشتباه فيها تبيانا اما في الشبهة الاولى
فنقول في قوله وجوده فلم يزل فيلزم ان يكون وجود العالم قديما لم يزل اشتباه ومغالطة
لان قوله جوده قديم حق لكن لا نسلم اللزوم الذي ادعاه بقوله فيلزم ان يكون وجود العالم قديما لم يزل
لانه لا يجوز ان يكون الوجود الازلي والسرمدي للعالم ممتنعا بل قد برهنا على امتناع الوجود
الازلي للعالم فيكون النقصان والتقصير من قبل القابل لا من قبل الجاعل فلا تقصير ولا نقصان
في الجود والفيضان فكما ان الممتنعات تابى عن الوجود ازلا وابدا ومع ذلك لا يلزم النقص على جود
الجاعل وفياضيته على الاطلاق كذلك لا يلزم النقص على الجود والفياضية على الاطلاق على تقدير
امتناع الوجود ازلا وابدا معا فلم يلزم النقص على تقدير كون الوجود الازلي فقط ممتنعا بالطريق
الاولى وهو ظاهر قوله ولا يجوز ان يكون مرة جوادا ومرة غير جواد فانه يوجب التغير في ذاته اه
فيه اشتباه ومغالطة ايضا لان الجواد يطلق على معنيين احدهما معنى حقيقي غير اضافي وهو كونه
الجاعل بحاله لو كان قابل يقبل الفيض والجود لكان ذلك الجاعل جاعلا ومفيضا باعتبار ذاته
بمعنى ان جميع ما يعتبر في الجود والافاضة تكون موجودا في الازل في ذلك الجاعل التام ولا نقصان
ولا ضنانة ولا امساك في جوده وفياضيته على الاطلاق والجواد بهذا المعنى مر ازلي ثابت
للواجب جل شانه في الازل الى الابد بل ايضا باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته جل
شانه ومن كون الجواد بهذا المعنى ازليا لا يلزم ازلية وجود العالم لانه يجوز ان يكون الوجود
الازلي للعالم ممتنعا فيكون التقصير والنقصان من قبل القابل كالممتنعات بالذات لا من قبل

الجاعل فيمتنع ان يكون الواجب جل شانه فاقدا باعتبار ذاته لبعضها فيعتبر من جانب الجاعلية والافاضة
ثم تنزيه اخير الانه نقص بحسب تنزيهه جل شانه عنه فالواجب جل شانه فياض تام على الاطلاق
وجواد صرف وخير محض ومع ذلك كله لا يلزم عليه نقص لو لم يكن قابل الفيض فقط كالعالم باعتبار
وجوده الازلي فقط على ما عرفت مرارا وثانيهما معنى اضافي وهو كون الجاعل جوادا اضافيا اي
يتحقق له الجوادية بالفعل بالقياس الى المجعول بالفعل والجوادية بهذا المعنى امر اضافي كالرازقية
بالفعل ولا شك ان الامور الاضافية فرع الطرفين فلا يتصور كون الصفات الاضافية صفة
كمالية بالقياس اليه جل شانه لان الصفات الكمالية يجب ان يكون ثابتة للواجب جل شانه في مرتبة
ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته وهذا لم يكن الصفات الاضافية صفة كمالية فيجوز ان لا يكون
متحققة في الازل كالخالقية والرازقية فانه لم يكن شيء منهما في الازل ولا يلزم منه نقص اصلا
فيجوز ان لا يكون الجواد الاضافي ثابتا في الازل ويكون ثابتا فيما لا يزال كالخالقية والرازقية
وقد عرفت انه ليس بنقص وقوله ولا مانع من فيض جوده ان اراد انه لا مانع من جوده اذا كان
قابل الفيض والجود لا يكون ممتنعا بالذات فهو مسلم ولا يلزم منه قدم العالم لانه يجوز ان لا يكون
العالم قابلا للفيض الازلي والجود الازلي كالممتنعات بالذات وان اراد لا مانع من فيضه وجوده
في الازل ويجب ان يتحقق جوده وفيضه في الازل سواء كان قابل الفيض والجود ممكنا بالذات او
ممتنعا بالذات فهو باطل والا يلزم منه وجود جميع الممتنعات بالذات ايضا في الازل وهو ظاهر الاستحالة
وقوله اذ لو كان مانع لما كان من ذاته بل من غيره فهو قول حق ولا يلزم منه ازلية وجود العالم
ولا دخل له ايضا في اثبات الازلية وقوله وليس بواجب الوجود لذاته حامل على شيء فهو حق
ايضا لان الحامل بمعنى الباعث الذي هو العلة الغائية وليس في افعال الواجب جل شانه
علة غائية خارجة عن ذاته تع لان العلة الغائية في افعاله وافاضات الواجب جل شانه

هي

هي ذاته جل شانه على ما ثبت في مقامه فذلك القول ايضا حق لكن لا دخل له في اثبات ازلية وجود
العالم وقوله لا مانع من شيء اراد ان الواجب جل شانه اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون على فرض
كون المراد ممكنا بالذات فهو مسلم لان كل امر قابل للوجود اذا اراد الله ايجاده فلا بد ان يصير موجودا
وليس في وسع شيء من الاشياء ان يمنع الواجب جل شانه عن الافاضة والجعل لان قدرته فوق التامة
وفوق التمام فيكون قدرته تع وقدرته قاهرة غالبة على جميع قدرة ما سوى الله تع مضمحلة في جنب
قدرته تع فكيف يتصور المنع الحبس على الفيض والجود وان اراد انه ليس لايجاده وفيضه وجوده تع مانع
في الازل ويجب ان يتحقق ايجاده وجوده وفيضه في الازل مطلقا سواء كان قابل الفيض ممكنا
بالذات او ممتنعا بالذات فهو ليس بمرضي والا يلزم وجود جميع الممتنعات وهو ظاهر البطلان واما
في الشبهة الثانية فنقول قوله فان كان الاول فالمعلول مصنوع لم يزل غير منفك عنه واشتباه ايضا لان
كون الواجب جل شانه صانعا للعالم يطلق على معنيين على ما ذكر في الجواد احدهما معنى حقيقي غير اضافي
وهو كون الواجب جل شانه جامعا لجميع ما يعتبر في الايجاد والجعل والصانعية في الازل باعتبار
ذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته ولا ضانه ولا امثال ذلك فجاعليته وصانعيته لو كان
قابل يمكن له الفيض والجود والصنع ولا يمنع عليه الجود والوجود فانه على تقدير الامتناع لا يلزم الفيض في
جنابه جل شانه بل النقص والقصور انما من جهة القابل كالممتنعات بالذات فلمعترض ان يختار ان الواجب
جل شانه كان صانعا للعالم بهذا المعنى في الازل لان جميع ما يعتبر في الصانعية والجعل والافاضة
كان متحققا في الازل لذاته جل شانه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته ولا يلزم منه ان يكون
وجود العالم ازليا لجواز ان يكون الوجود الازلي للعالم ممتنعا فلهذا لم يتحقق وجود العالم في الازل كما
ان الممتنعات بالذات لم يتحقق وجودها في الازل وليس في ذلك نقص بالقياس اليه جل شانه بل النقص القصور
من قبل القابل على ما عرفت مرارا وثانيهما اضافي وهو كون الواجب جل شانه صانعا بالفعل وجاعلا

بالفعل بالقياس الى مصنوع ومجعول بالفعل اي يتحقق له الصانعية والجاعلية بالفعل بالقياس الى
مجعول بالفعل فيكون هذا معنى اضافيا كالخالقية بالفعل والرازقية بالفعل بالقياس الى زيد
مثلا والامور الاضافية تحققها فرع تحقق الطرفين فلا يتصور كون الصفات الاضافية كمالا
للواجب جل شانه لان جميع كمالاته جل شانه عين ذاته ويكون ثابتة له تع في مرتبة ذاته باعتبار ذاته
مع قطع النظر عن جميع ما عداه اذ انه بخلاف الصفات الاضافية فانها ليست كمالا للواجب جل شانه
ايضا فيكون الصفات الاضافية للواجب تع زايدة على ذاته تع وغير كمال بالقياس اليه تع ولما كان
الصفات الاضافية فرع الطرفين فان كان الطرفان ازليين كانت الصفات الاضافية ازلية
وان لم يكن الطرفان ازليين لم يكن الصفات الاضافية ازلية بل يكون حادثة كالخالقية لزيد والرازقية
فانهما حادثتان مع احد الطرفين ازلي وهو ذات الخالق الرازق وقوله وذلك ينافي كونه
صانعا مطلقا لا ينافيه ولا يتغير فيه اشتباه وخلط ايضا بين المعنيين للصانع والجاعل لانه
ان اراد انه اذا كان العالم حادثا ولا يكون ازليا يلزم ان لا يكون الصانع بالمعنى الاضافي
ازليا ويلزم منه التغير في وصف الصانعية لانه لم يكن اولا ثم حصل ثانيا فهو مسلم ولكن
لا فساد فيه لانك قد عرفت ان المعاني الاضافية تحققها فرع تحقق الطرفين فاذا كان
احد الطرفين حادثا يلزم منه ان يكون المعنى الاضافي حادثا كالخالقية لزيد والرازقية ومن
حدوث الصفات الاضافية وتغيرها لا يلزم التغير في ذات الواجب جل شانه لانها لو كانت
عين ذات الواجب جل شانه كالصفات الكمالية له تع لكان يلزم منه التغير في ذاته وليس كذلك
لان الصفات الاضافية زايدة على ذاته تع كما عرفت سابقا وان اراد انه اذا كان العالم حادثا
يلزم منه ان لا يكون الصانع والجاعل بمعنى الحقيقي ازليا فهو باطل لان الواجب جل شانه كان
جامعا لجميع ما يعتبر في الصانعية والجاعلية والجوادية والفياضية على الاطلاق والخيرية

المحضة

المحضة ومع ذلك كله لا يلزم منه تطرق نقص الى جنابه جل شانه لو لم يكن قابل الفيض ازلا
وابدا كالممتنعات بالذات او لم يكن قابل الفيض ازلا فقط كالعالم بالنظر الى الوجود الازلي
على ما عرفت مرارا واما في الشبهة الثالثة فقوله فانما يكون علة من جهة ذاتها لا من جهة
الانتقال من غير فعل الى فعل فهو قول مجمل لا بد فيه من التفتيش لانه ان اراد ان كل علة لا يكون
فعلها موقوفا على الحركة والاستحالة بل يكون تلك العلة علة باعتبار ذاتها ومشتملة باعتبار
نفس ذاتها على جميع ما يتوقف عليه التاثير والايجاد فلا بد ان لا يتخلف معلول تلك العلة فهو ممنوع
لانه يجوز ان يكون العلة تامة في الجاعلية والفاعلية بمعنى انها يكون مشتملة على جميع ما يتوقف
عليه الافاضة والجود في الازل باعتبار نفس ذاتها ومع ذلك يجوز ان لا يكون معلولها ازليا
لجواز ان يكون الوجود الازلي لمعلولها ممتنعا على ما عرفت مرارا وان اراد كل علة ليس لها حالتان
احديهما الفعل والاخرى لا فعل بل يكون لها حالة واحدة فقط وهي الفعل دايما وتخلف عنه
الفعل اصلا وتلك العلة المخصوصة يكون معلولها معها غير متخلف عنها فهو قول حق لكن لا يلزم
منه اثبات قدم العالم لجواز ان يكون الواجب جل شانه علة يكون لها حالتان احديهما الفعل
والاخرى فعل ولا يكون لا فعل لاجل الضنانة والامساك عن الجود والافاضة بل لاجل نقصان
القابل بناء على انه يجوز ان يكون الوجود الازلي ممتنعا بالقياس الى كل ممكن فالنقصان من القابل
لا من الجاعل على ما عرفت مرارا واما في الشبهة الرابعة فقوله لا يجوز ان يتميز متى وقبل وبعد
الا حين يكون الزمان فيه اشتباه لان القبلية والبعدية قد يكون زمانية وقد يكون دهرية
وعلى تقدير كون العالم حادثا دهريا لا حادثا زمانيا ويكون وجود العالم بعد عدمه بعدية
دهرية لا بعدية زمانية فحصر القبلية والبعدية في القبلية والبعدية الزمانيتين ظاهر
البطلان وقد عرفت جميع ذلك فيما سبق مشروحا واما في الشبهة الخامسة فقوله ان العالم

حصل النظام كامل القوام أي حاصلا الى النظام الجملي وقع على وجه الكمل واشرف من النظامات الشريفة
المحتملة والواجب جل شانه ايضا خير محض وجواد صرف وفياض على الاطلاق ولا شك ان
النظام الجملي فيه خيرات كثيرة فلو لم يكن العالم ازلي الوجود وكان معدوما يلزم نقض الخير الكثير
وترك الخير الكثير شر كثير وفاعل الشر شرير فيلزم ان لا يكون الواجب جل شانه خيرا محضا بل يكون
شريرا هذا محصل استدلاله والجواب عنه ان الخير هو الوجود الذي يكون المعلول قابلا له ولا يمتنع
عليه فترك الخير معناه ترك افاضة الوجود على قابل الوجود ولا نه لو لم يكن الممتنع قابل الوجود
كالممتنعات بالذات فلا يتصف التارك لافاضة الوجود على الممتنعات بالذات بانه تارك للخير
لان الممتنعات كثيرة فاذا كان ترك افاضة الوجود على الممتنع بالذات ترك خير يلزم ترك ا[…]
الخيرات الكثيرة على الممتنعات بالذات الكثيرة وتارك الخيرات الكثيرة شرير فيلزم والعياذ بالله
ان لا يكون الواجب جل شانه خيرا بل يكون شريرا فظهر مما حققنا ان تارك الخير انما يتصف بانه
تارك الخير اذا كان امرا ما يكون قابلا للوجود وترك الجاعل افاضة الوجود عليه لا مطلقا سواء
كان ذلك الامر قابلا للوجود او لا اذا عرفت هذا فنقول ان العالم يجوز ان يكون الوجود الازلي
ممتنعا عليه فيكون العالم ممتنع الوجود الازلي فلا يكون قابلا للوجود الازلي فلم يكن شيء من الممكن
في الازل يصدق عليه انه قابل للوجود الازلي لم يلزم من عدم افاضة الوجود عليه ترك الخير
الواحد فضلا عن ترك الخيرات الكثيرة لم يلزم المحذور المذكور فالعالم باعتبار الوجود الازلي
ممتنع وتارك افاضة الوجود على الممتنع لا يتصف بانه ترك الخير لان ترك الخير ان كان نشاء
من جانب الفاعل فهو يتصف بانه تارك الخير واما ترك الخير ان نشاء من نقصان القابل وكونه
ممتنع الفيض عليه فلا يلزم على ذلك التقدير نقص على الفاعل ولا يتصور عليه الذم بانه تارك
الخير وباعتبار الوجود اللاازلي ممكن وقابل للوجود اللاازلي ولم يحصل ترك الوجود اللاازلي

العياذ بالله

للعالم بل الوجود اللاازلي واقع للعالم فلم يحصل ترك الخير وترك الافاضة على ما هو قابل الخير والافاضة
واما في الشبهة السادسة فتقول لما كان ان الكاين لا ينسل الا بشيء غريب كان مشتملا على اشتباه وخلط
ايضا لان الكاين قد يكون كاينا زمانيا وقد يكون كاينا دهريا وكذا الفاسد قد يكون فاسدا
زمانيا وقد يكون فاسدا دهريا ولم يستر من كل كاين بعد الفساد بمسبوق بمادة ومدة مخصوص
بالحوادث الزمانية دون الدهرية والسر الحكمي في ذلك ان الممكن قسمان احدهما ما يكون الامكان الذاتي
كافيا في وجوده الذي يكمل له وثانيهما ما لا يكون الامكان الذاتي كافيا في وجوده الذي يكمل له
بل لا بد مع ذلك من الامكان الاستعدادي الذي هو كيفية وجودية قائمة بالمادة ومتولة
بالتشكيك باعتبار القرب والبعد فالامر الذي يحدث حدوثا زمانيا فلا بد ان يكون له مادة
يتقوم بها استعداد وجوده ويحصل ذلك الاستعداد متجددا شيئا فشيئا الى ان يحصل ذلك
الامر كما في صيرورة النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ثم عظاما الى ان يحصل بدن الانسان فظهر
مما ذكرنا ان كل حادث زماني مسبوق بمادة ومدة واما الحادث فهو الامر الذي يكون الامكان
الذاتي كافيا في فيضان وجوده الذي يكمل له ولا احتياج الى الامكان الاستعدادي قطعا فالعالم على
تقدير كونه حادثا لا يكون حادثا زمانيا بل يكون حادثا دهريا على ما عرفت فيما سبق مشروحا
فالدهريات لا يكون وجودها ولا عدمها متعلقا بالزمان فوجود العالم سواء كان ازليا او حادثا
لا يكون واقعا في الزمان بان يكون الزمان ظرفا لوجوده كما في الاشياء الزمانية لان الظرف خارج
عن المظروف والزمان من جملة اجزاء العالم فلا يتصور الظرفية وكذا عدم العالم على تقدير كونه
معدوما في الازل لا يكون واقعا في الزمان فلا يلزم ازلية الزمان ومن ازلية الزمان يلزم
ازلية الحركة ومن ازلية الحركة يلزم ازلية الجسم الذي هو فلك الافلاك ومن ازلية فلك
الافلاك يلزم ازلية جميع الامور الدهرية اي الامور التي لا يتوقف وجودها على الامكان الاستعدادي

لان الامور الدهرية لا انفكاك بين وجوداتها في الخارج سواء كان العالم قديما او حادثا على ما اشرنا
اليه سابقا فمن عدم العالم عدما ازليا زمانيا يلزم وجود العالم وجودا ازليا فمن عدم العالم يلزم وجوده
هذا خلف فظهر مما حققنا الفرق بين الحادث الزماني والحادث الدهري وظهر ايضا ان العالم على
تقدير حدوثه لا يكون الا حادثا دهريا فقط وظهر ايضا ان قوله الكاين لا يفسد الا بنوع غير بعرض
له انما يجري في الكاين الزماني اي الحوادث الزمانية دون الدهرية وقوله وما لا يتطرق اليه الفساد لا يتطرق
اليه الكون والحدوث فيه اشتباه ايضا لانه ان اراد ان ما لا يتطرق اليه الفساد الزماني اي العدم
الزماني لا يتطرق اليه الكون الزماني والحدوث الزماني فهو مسلم لكن لا يلزم منه قدم العالم لان غاية
ما يلزم منه هو انه لا يكون للعالم فساد وعدم زماني ولا كون وحدوث زماني ومن نفي الحدوث
الزماني لا يلزم نفي الحدوث مطلقا لان للحدوث المطلق فردا آخر وهو الحدوث الدهري على ما عرفت
مرارا وان اراد ان ما لا يتطرق اليه الفساد الزماني لا يتطرق اليه الحدوث الدهري والكون الدهري
فهو غير مسلم لان العالم لا يتطرق اليه الفساد الزماني اي العدم الزماني لكن يتطرق اليه العدم
الدهري ومع ذلك يتطرق اليه الكون الدهري والحدوث الدهري ايضا وان اراد ما لا يتطرق
اليه الفساد الدهري والعدم الدهري لا يتطرق اليه الحدوث الدهري والكون الحادث الدهري
فهو مسلم لكن لا نسلم ان العالم من هذا القبيل اي من قبيل انه لم يتطرق اليه الفساد الدهري
والعدم الدهري لانه يجوز ان يكون العالم فاسدا اولا فسادا دهريا اي معدوما دهريا ثم
حدث حدوثا دهريا ووجد وجودا دهريا واما في الشبهة السابعة فقوله الاشياء التي هي
في المكان الطبيعي لا يتغير ولا يتكون ولا تفسد الخ مشتمل على الاشتباه والخلط بين العدم
الزماني والعدم الدهري وبين العدم الدهري والوجود الدهري وبين الفساد الزماني و
الفساد الدهري وبين الكون الزماني وبين الكون الدهري وقد بينا كل واحد من تلك

المفهومات

المفهومات مرارا وقوله فاذن الكون والفساد انما يتطرق الى المركبات لا الى البسايط آه قول
مجمل لا بد فيه من التفتيش لانه ان اراد ان الكون والفساد اذا كانا زمانيين لا يتطرقان الا الى
المركبات دون كليات البسايط فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا قدم العالم لانه لا يلزم من نفي قسم
واحد من الكون والفساد نفي جميع اقسام الكون والفساد لانه يجوز ان يكون العالم حادثا حدوثا
دهريا وكليات العناصر ايضا حادثة حدوثا دهريا ويكون وجود الكليات العناصر بعد الفساد
الدهري اي بعد العدم الدهري ويحصل لها الكون والحدوث الدهريان فيكون كليات العناصر قد
حصل لها الكون والفساد دهريان اي يحصل لها الوجود الدهري بعد الفساد الدهري اي بعد العدم
الدهري كما هو مذهب القايلين بحدوث العالم وان اراد ان الكون الدهري اي الوجود الدهري والفساد
الدهري اي العدم الدهري مختصان بالمركبات ولا يجريان في كليات العناصر والبسايط فهو
ثم لان جميع الدهريات عند القايلين بحدوث العالم حادثة بالحدوث الدهري ويكون لها كون
دهري بعد الفساد الدهري كما عرفت مرارا واما في الشبهة الثامنة فقوله العقل والنفس والافلاك
يتحرك على استدارة مشتمل على نوع مخالفة لما قاله ارسطو في اثولوجيا حيث قال العقل دايم
لا يتحرك والنفس دايمة تتحرك وتوجيه كلام ارسطو ان العقل لما كان جميع كمالاتها حاصلة في بدو
الفطرة فلم يبق لها كمال تحتاج في تحصيلها الى الحركة الفكرية فالعقل غير متحرك واما النفس فلما لم
يكن جميع كمالاتها حاصلة لها في بدو الفطرة فلا بد لها في تحصيل كمالاتها الغير الحاصلة
من الحركات الفكرية فالنفس يكون متحركا بالحركة الارادية الفكرية واما اطلاق الدايرة على
العقل والنفس فلوجه شبه احدهما كان الدايرة محيطة بما في باطنها احاطة مقدارية محسوسة
فكذلك كل واحد من العقل والنفس محيط بما فيه من الصور العلمية وساير الكمالات احاطة علمية
عقلية غير محسوسة باعتبار اصل الاحاطة يحصل المشابهة فهو من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس

وثانيهما ان الدائرة كما انه ليس لها اول معين واخر معين بل كل ما فرض انه اول الدائرة فهو بعينه
يجوز ان يكون اخرها فكذلك ليس للعقل والنفس شئ معين بانه اول جزء منها وشئ اخر معين بانه
اخر جزء منهما لان كل واحد منهما مجرد برئ عن الاشتمال على جزء وجزء لا بالذات ولا بالعرض فكل ما فرض
انه اول فهو بعينه اخر فاخره اول واوله اخر فيصح ان يقال في حق كل مجرد ان اوله اخره واخره اول
ويمكن توجيه قول ابرقلس بحيث لا يكون خطأ فاحشا كالارسطو بان العقل وان كان جامعا لجميع كمالاته
في بدو الفطرة فلا يكون متحركا بالحركات الفكرية باعتبار كمالات ذاته لكن لما كان العقول الهادية
في تحصيل العلوم والادراكات على النفوس الناطقة فكانها متحركة بالحركات الفكرية باعتبار فيضان
العلوم والادراكات على قوابل العلوم والادراكات والمراد من الحركة الاستدارية في عبارة ابرقلس
الحركة الارادية الفكرية من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الحركة بالاستدارة للفلك حركة
ارادية وكان ذكر لفظ استدارة بالتنكير دون التعريف تلويح الى ان المراد من الحركة بالاستدارة
ليس هو المعنى المعهود منها ولو كان المراد المعنى المعهود لكان المناسب التعريف دون التنكير وبالجملة
لا يصح الحمل على المعنى المعهود لان الحركة بالاستدارة بالمعنى المعهود من خواص الجسم فكيف يوجد
في الجوهر المجرد فوجب الصرف عن المعهود والحمل على المعنى المجازي كما ذكرناه وقوله كان التفاسد
في العناصر انما هو لتضاد حركاتها فيه خلط ايضا لان هذا الذي ذكره انما هو في الفساد الزماني
لان بعض اجزاء العناصر تفسد صورته وتحصل صورة عنصر اخر فيحل الكون والفساد الزمانيان
فغاية ما لزم مما ذكره هو الكون والفساد الزمانيين لا يجريان في الفلك ومن عدم جريانهما لا
يلزم ازلية الفلك لانه يجوز ان لا يجري الكون والفساد الزمانيان في الفلك لكن يجري عليه
الكون والفساد الدهريان على ما عرفت مشروحا واما في الشبهة التاسعة فقوله ان الفلك وكليات
العناصر لا تفسد فقول مجمل لا بد فيه من التفتيش لانه ان اراد ان الفلك وكليات العناصر لا يجري

عليهما

عليهما الكون والفساد الزمانيان فهو مسلم لكن لا يلزم منه ازلية الفلك وكليات العناصر لانه
لا يلزم من نفي قسم واحد من الكون والفساد نفي الكون والفساد مطلقا لجواز ان يجري عليهما الكون
والفساد الدهريان ولا يجري عليهما الكون والفساد الزمانيان ومدار اثبات الازلية انما هو على نفي
الكون والفساد الدهريين دون الزمانيين وان اراد ان الفلك وكليات العناصر لا يجري عليهما
الفساد الدهري والكون الدهري فهو ممنوع كيف والقائلين بحدوث العالم قائلون بان العالم قد كان ليسا
اولا فاسدا دهريا لا زمانيا ثم صار كاينا دهريا لا كاينا زمانيا على ما عرفت مرارا ومنها الشبهة المشهورة
بشبهة الاستلزام وتقريرها ان يقال كلما كان شئ ما يمكن ان يصير موجودا ولم يكن وجوده مستلزما
لرفع امر ما واقعي لم يكن وجوده مستلزما لاجتماع النقيضين ايضا يجب ان يكون ذلك الشئ موجودا
دائما وموجودا ازليا ولا يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا لانه لو لم يكن ازلي الوجود
بل كان حادثا ويكون وجوده مسبوقا بالعدم لكان ذلك الوجود الحادث مستلزما لرفع امر ما
واقعي وهو العدم السابق لانه لو لم يكن العدم السابق مرتفعا بهذا الوجود الحادث يلزم اجتماع الوجود
مع العدم وهو محال فظهر ان الوجود الحادث مستلزم لرفع امر ما واقعي والوجود الازلي لا يكون
مستلزما لرفع امر ما واقعي وظهر ثبوت الملازمة بين مقدم الشرطية المذكورة وبين تاليها ثم نقول
لكن كل واحد من الممكنات سواء كان مجردا او ماديا وسواء كان زمانيا او غير زماني لا يكون دخوله
في الوجود ولا يكون وجوده الواقعي مستلزما لرفع امر ما واقعي اصلا لانه لو كان مستلزما لرفع امر ما
واقعي لكان ملزوما لهذا الاستلزام او هذا الاستلزام لازما له فيكون دخوله في الوجود ووجوده
الواقعي ملزوما ولازمه يكون استلزام رفع امر ما واقعي ثم نقول قد تقرر في ميزان العلوم
واسطرلاب الفكر والنظر انه اذا ثبت الملازمة بين امرين بان يكون احدهما ملزوما والاخر
لازما للاخر يجب ان يكون بين نقيض الملزوم ونقيض اللازم ملازمة ايضا لكن بالعكس بان يكون

نقيض الملزوم لازما ونقيض اللازم ملزوما فعلى هذه القاعدة يجب ان يصير عدم استلزام
رفع امر ما واقعي ملزوما وعدم الدخول في الوجود لازما لذلك الملزوم فيلزم ان يكون عدم
استلزام رفع امر ما واقعي مستلزما لعدم الدخول في الوجود وهذا باطل لانه قد ثبت
بالبرهان ان عدم استلزام رفع امر ما واقعي مستلزم للدخول في الوجود اذ لولا عدم
الدخول في الوجود فظهر انه لو كان وجود ممكن ما من الممكنات مستلزما لرفع امر ما واقعي
لكان يلزم منه المحال المذكور وملزوم المحال غير واقع فيكون وجود ممكن من الممكنات مستلزما
لرفع امر ما واقعي غير واقع واذا ثبت هذا فنقول كل ممكن ثبت له الوجود بحسب نفس الامر مطلقا
سواء كانت متحققة في ضمن الخارج او الذهن لا يكون وجوده مستلزما لرفع امر ما واقعي
والا يلزم المحال المذكور وقد ثبت بالبرهان ان كل موجود ممكن لا يكون وجوده مستلزما لرفع
امر ما واقعي يجب ان يكون موجودا ازليا فيجب ان يكون كل ممكن موجود سواء كان ذهنيا
او خارجيا موجودا ازليا ولا يتحقق الموجود الحادث فيما بين الممكنات اصلا حتى الحوادث
اليومية فيلزم ان يكون العالم قديما بجميع اجزائه لا ببعضها كما ذهب اليه بعض الحكماء هذا
تقرير تلك الشبهة على وجه الوضوح بحيث لا يكون في شيء من المتون والشروح قال الاستاذ
جعل الله تعالى واديه بستان الجنان المهاد في القبسات في اوايل القبس الثاني في دفع تلك الشبهة
المذكورة بعد تقريرها بقوله الشريف فهذه داهية عوصاء من دواهي العقد قد اعيت
القرائح واعمت الانظار الى زماننا وكأنك الآن متبصر بما بصرناك ان العقدة مفككة
والداهية مشتركة فقد انفرج ان عدم اللازم على التباعة وهو الاستلزام الارتفاع
واقعي عن ساحة الواقع ليس يستلزم عدم الاصل وهو الدخول في علم الوجود لانه في قوة
بطلان اصل الملازمة المتاصلة بل انما يلزم منه ان يكون مستلزما العدم ما هو الملزوم

الملزوم

لذلك

لذلك الاستلزام بالذات وعلى الحقيقة وان هو الا ملزوم مبدأ الملزوم الاصل لذلك الارتفاع
لا نفس الملزوم الاصل وهو الدخول في عالم الوجود بنفس جوهره فهذا محز طور التحصيل ومحط حل
الحق هنالك فلا تكن من الخاطبين انتهى كلامه اعلى الله مقامه وجوابه قدس سره مبني على ما تقرر
في القوانين الحكمية من ان لزوم شيء لشيء قد يكون على الاصالة وقد يكون على التباعة مثلا الاربعة
ملزومة للزوجية والزوجية لازمة لها فذات الاربعة باعتبار ذاتها مقتضية للزوجية
ووجود الاربعة مع العلة وليس له دخل في اقتضاء الاربعة الزوجية على ما هو مذهب المحققين
من ان العلة المقتضية للازم الماهية انما هي الماهية بدون ملاحظة احد الوجودين وذلك
الاقتضاء وذات الزوجية معلولة لها باعتبار ذاتها بلا واسطة امر آخر بلا تخلل ثالث فاللازم
الذي يكون باعتبار ذاته لازما يسمى لازما على الاصالة لانه لا يكون لزومه بواسطة امر ثالث
متخلل بينهما واذا كانت ذات الزوجية لازمة للاربعة باعتبار ذاتها فلا بد ان يكون لزوم الزوجية
ايضا لازما للاربعة لانه اذا كانت ذات الزوجية لازمة للاربعة فلزوم الزوجية ايضا يكون
لازما للاربعة لكن بما بعد ذات الزوجية وبواسطتها لا باعتبار وملاحظة نفس ذات اللزوم
مع قطع النظر عن ملاحظة ذات الزوجية وكيف لا وهذا اللزوم لزوم الزوجية لا اللزوم على الاطلاق
وهكذا القياس في لزوم لزوم الزوجية ولزوم لزوم لزوم الزوجية وهكذا الى حيث يعتبر العقل
فان جميع تلك اللزومات تابعة بالاخرة لذات الزوجية ويسمى هذا القسم الذي يكون لزومه بتبعية
لازم الاصل لازما على التباعة فحصل التميز والفرق بين اللازم على الاصالة وبين اللازم على التباعة
وبين اللازم على الاصالة وبين اللازم على التباعة فرق من وجه آخر ايضا وهو ان ذات الملزوم
يقتضي ذات اللازم على الاصالة باعتبار نفس ذاتها واما اقتضاء ها ذات اللازم على التباعة فليس
باعتبار ذاتها بل انما هو باعتبار ان اللازم على التباعة لما كان لازما للازم على الاصالة ولم ينفك

عنه فبواسطة اللازم على الاصالة اقتضت المهية اللازم على التباعة فلو فرض جواز انفكاك اللازم
عن التباعة عن اللازم على الاصالة لكانت المهية مستغنية عن اللازم على التباعة وتخلف عنه
فات ولم تلتفت الى اقتضائه بالاخلاف بل كانت مكتفية باقتضائه اللازم على الاصالة فقط مثلا
مهية الاربعة انما تقتضي باعتبار ذاتها اولا الزوجية التي هي اللازم على الاصالة واما اقتضاء
لزوم زوجية الاربعة فانما هو لاجل ان الزوجية لما صارت لازمة لمهية الاربعة فلا تكون الزوجية
منفكة عن الاربعة فحصل للزوجية وصف وهو لزومها للاربعة وكذا لزوم اللزوم ولزوم لزوم
اللزوم وهكذا فجميع هذه اللزومات لوازم على التباعة ولا يكون شيء منها لازما على الاصالة فيكون
الجميع طفيليات للازم على الاصالة ومن توابعها ولواحقها والمهية انما تقتضي وتطلب
اللازم على الاصالة اولا وبالذات واللوازم على التباعة ثانيا وبالعرض ولا شك ان ما هو ثانيا
وبالعرض لا يكون مقصودا بالذات فيجوز ان يحصل الانفكاك عنه اذا تمهدت المقدمات فنقول انما
نقول من انه اذا كان بين امرين تلازم يجب ايضا ان يكون بين نقيضيهما ايضا تلازم لكن بالعكس
على ما عرفت مشروحا وان كان حقا لكن تلك القاعدة انما تجري فيما بين الملزوم وبين اللازم على
الاصالة لا بين اللازم على التباعة ايضا والوجه في ذلك ان التلازم بين النقيضين بعكس العينين
انما يجب على تقدير بقاء التلازم بين العينين لانه اذا تحقق التلازم بين العينين كما بين الاربعة والزوجية
فيجب ان يكون نقيض اللازم ملزوما لنقيض الملزوم اي يكون عدم اللازم ملزوما لعدم الملزوم لانه
اذا تحقق رفع اللازم وعدمه يجب ان يتحقق معه رفع الملزوم وعدمه لانه لو لم يتحقق معه رفع
الملزوم وعدمه فيجب ان يتحقق معه وجود الملزوم لانه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو المحقق
واذا تحقق وجود الملزوم مع عدم اللازم يلزم ان لا يكون الملزوم لازما هف فوجب ان يتحقق عدم
الملزوم مع عدم اللازم دائما بمعنى انه كلما تحقق عدم اللازم يجب ان يتحقق معه عدم الملزوم ولا

يتخلف

يتخلف عنه قطعا فيكون عدم اللازم لازما وعدم الملزوم لازما لعدم اللازم بعكس ما هو في
العينين واما في جانب اللازم على التباعة لا يجري هذه القاعدة لان عدم اللازم على التباعة
يوجب رفع اصل الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم على الاصالة فلا يبقى الملازمة بين
الملزوم الاصل وبين اللازم على الاصالة على تقدير عدم اللازم على التباعة حتى يجب ان يتحقق التلازم
بين النقيضين بعكس العينين موقوف على بقاء التلازم بين الملزوم الاصل واللازم الاصل الا على تقدير
الانتفاء ايضا حتى يجب ان يتحقق وجود التلازم بين النقيضين بعكس العينين في اللازم على التباعة
ايضا كما في اللازم على الاصالة وتوضيح ذلك ان الملزوم الاصل هو الاربعة مثلا واللازم على الاصالة
هو الزوجية وقد عرفت بالبرهان ان عدم الزوجية ملزوم لعدم الاربعة فيكون نقيض اللازم
ملزوما ونقيض الملزوم لازما بعكس ما هو في العينين وقد عرفت ايضا ان اللازم على التباعة
الاربعة هو لزوم الزوجية للاربعة لا نفس الزوجية لان نفس الزوجية هي اللازم على الاصالة ونقيض
اللازم على التباعة وهو لزوم الزوجية انما هو عدم لزوم الزوجية للاربعة وصدق عدم لزوم
الزوجية للاربعة موجب لان لا يكون بين الاربعة والزوجية تلازم فيلزم على تقدير صدق
نقيض اللازم على التباعة وهو عدم لزوم الزوجية للاربعة ان لا يكون بين الاربعة والزوجية
تلازم اصلا فيلزم من صدقه ان لا يكون الملزوم الاصل ملزوما للاصل وان لا يكون اللازم
الاصل لازما للاصل فينعدم التلازم بين الملزوم الاصل واللازم الاصل واذا انعدم التلازم
بين الملزوم الاصل واللازم ولم يتحقق بينهما تلازم فحينئذ لا يجري البرهان السابق وهو انه
اذا تحقق عدم اللازم يجب ان يتحقق عدم الملزوم معه لانه لو لم يتحقق عدم الملزوم معه يجب ان
يتحقق وجود الملزوم معه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو التحقيق واذا تحقق وجود الملزوم
مع عدم اللازم يلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما واللازم لازما هف وظاهر ان هذا البرهان

بناء على بقاء التلازم وثبوته لانه لو لم يكن التلازم متحققا لم يتم الدليل ولم يلزم التخلف المذكور وهو
ظ ولما كان صدق عدم اللازم على التباعد موجبا لرفع الملازمة بين الملزوم الاصل واللازم
الاصل موجبا لانتفاء الملازمة المذكورة فيلزم منه ان لا يبقى الملازمة بين الملزوم الاصل
وبين اللازم على التباعد ايضا لان لزوم اللازم على التباعد قد كان متفرعا على اللازم على الاصالة
وقد كان طفيليا له فاذا لم يبق الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم الاصل فلا يتصور
بقاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم على التباعد حتى يتصور اجراء البرهان المذكور
في اثبات التلازم بين نقيض الملزوم الاصل وبين نقيض اللازم على التباعد بعكس النقيض
لان بقاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم على التباعد قد كان موقوفا على بقاء
الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم الاصل فمن انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل
يلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم على التباعد ايضا واذا انتفت الملازمة
لم يجر البرهان المذكور ولم يتوجه التخلف المذكور اصلا فظهر مما فصلناه ان ما تقرر من انه
اذا كان بين امرين تلازم يجب ان يكون بين نقيضيهما تلازم لكن بعكس النقيض انما هو يجري
في الملزوم الاصل واللازم الاصل دون اللازم على التباعد ايضا وصاحب الشبهة لم يتفطن
بهذا ... ان ما تقرر في ميزان العلوم واسطر لاب الفكر والنظر من انه اذا ثبت
... يكون بين نقيضيهما ايضا تلازم لكن بعكس النقيض على ما عرفت
... انما يكون هذا القاعدة مختصا بالملزوم الاصل واللازم الاصل ولا يجري في اللازم
على التباعد على ما عرفت منفصلا فغفل صاحب هذه الشبهة عن هذا التحقيق واجرى تلك القاعدة
على اللازم على التباعد حيث قال اذ لو استلزم ذلك كان يستلزم هذا الاستلزام ايضا الخ
فالملزوم الاصل هو الدخول في الوجود اللازم على الاصالة هو رفع امر ما واقعي وارتفاع امر

ما واقعي واللازم على التباعد هو لزوم هذا الرفع والارتفاع واستلزام هذا الرفع والارتفاع
فتكلم صاحب الشبهة في الاستلزام الذي هو اللازم على التباعد وبنى كلامه عليه اولا ثم
تكلم في رفع هذا الاستلزام وعدمه وقال فيلزم ان يكون عدم استلزام رفع امر ما واقعي
مستلزما لعدم الدخول في الوجود فجعل عدم اللازم على التباعد ملزوما لعدم الاصل وقد
عرفت ان عدم اللازم على التباعد موجب لانتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل واللازم
الاصل يلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم على التباعد ايضا لانك قد عرفت
ان اللازم على التباعد فرع اللازم على الاصالة ومتوقف عليه فاذا بطل الاصل فرعه ايضا
وهو ظاهر وفيما نحن فيه كذلك لان الملزوم الاصل هو الدخول في الوجود اللازم على الاصالة
هو رفع امر ما واقعي وارتفاع امر ما واقعي واللازم على التباعد هو لزوم ذلك الرفع والارتفاع
واستلزام ذلك الرفع والارتفاع لانه اذا كان رفع امر ما واقعي لازما للدخول في الوجود
لازما على الاصالة فيكون لزوم هذا الرفع والارتفاع واستلزام هذا الرفع والارتفاع لازما
على التباعد للدخول في الوجود ايضا لكن بواسطة اللازم على الاصالة فاذا فرض عدم ذلك اللازم
على التباعد وهو عدم لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع امر ما واقعي للدخول في الوجود
فيلزم من صدق هذا العدم ان لا يكون بين الدخول في الوجود ورفع امر ما واقعي ملازمة اصلا فيلزم
انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم على التباعد ايضا على ما عرفت مرارا واذا انتفت
الملازمة لم يجر البرهان المذكور لم يتوجه التخلف المذكور على ما عرفت سابقا فجواب صاحب الشبهة
هو انك قد اشتبهت وخفي عليك الفرق بين اللازم على الاصالة وبين اللازم على التباعد ولم
تشعر ان فرض عدم اللازم على التباعد وتجويز عدمه يوجب انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل
وبين اللازم على الاصالة فيلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم على التباعد ايضا

الملزوم

على ما عرفت مرارا فلم يبق الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما واذا لم يبق الملازمة لم يجر البرهان
المذكور ولم يتوجه الخلف المذكور هذا توضيح الجواب الذي افاده الاستاد قدس سره عن نقلناه
عنه بعبارته وقوله قدس سره بل غاية ما يلزمه ان يكون مستلزما للعدم ما هو الملزوم لذلك
الاستلزام بالذات وعلى الحقيقة وان هو الا ملزومية الملزوم الاصل لذلك الارتفاع لا نفس
الملزوم الاصل وهو الدخول في عالم الوجود بنفس جوهره اشارة الى التحقيق الذي ذكره في
القبسات ايضا وحاصل ذلك التحقيق الذي ذكره فيها هو ان ذات الاربعة مثلا ملزومة
حقيقية لما هو لازم لها على الاصالة وهو ذات الزوجية فذات الاربعة ملزومة حقيقية لذات
الزوجية فلذلك يلزم من عدم ما هو لازم على الاصالة عدم الملزوم الاصل على ما عرفت في البرهان
واما ما هو لازم على التباعة للاربعة وهو لزوم الزوجية فليس ملزومه حقيقية هو ذات
الاربعة ايضا كما في اللازم على الاصالة بل ملزوم اللازم على التباعة حقيقة انما هو وصف من
اوصاف ذات الاربعة وهو ملزومية الاربعة للزوجية فملزومية الاربعة للزوجية ملزومة
حقيقية للزوم الزوجية واستلزام الزوجية الذي يكون لازما على التباعة واما ذات الاربعة
فهي ملزومة بالعرض للازم على التباعة لا انها ملزومة حقيقية للازم على التباعة فمن عدم
اللازم على التباعة لا يلزم الا عدم ما هو ملزوم له بالعرض ايضا وهو ذات الاربعة لان ذات
الاربعة ليست ملزومة لها حقيقة ليلزم من زوال اللازم زوال الملزوم فمن زوال لزوم الزوجية
واستلزام الزوجية لا يلزم الا زوال ملزومية الاربعة للزوجية وقد عرفت ان ملزومية
الاربعة للزوجية وصف من اوصاف الاربعة فاللازم حينئذ هو زوال وصف من اوصاف
الاربعة لا زوال ذات الاربعة ايضا فان قيل وجود الاربعة لا يمكن بدون وصف ملزومية
الزوجية لانه كلما تحققت الاربعة تحققت الزوجية معها وكلما تحققت الزوجية معها تحققت

تلك الصفة وهي ملزوميتها للزوجية فالملزومية للزوجية وصف غير مفارق فيلزم من زواله
زوال الموصوف لا محالة فيلزم من عدمه وزواله زوال الذات الموصوف الذي هو ذات
الاربعة فلا يتصور بقاء ذات الاربعة مع زوال الملزومية للزوجية فكما ان زوال الزوجية
التي هي اللازم على الاصالة مستلزم لزوال ذات الاربعة فكذلك زوال لزوم الزوجية الذي هو
اللازم على التباعة مستلزم لزوال ذات الاربعة لان زوال لزوم الزوجية مستلزم لزوال
ملزومية الاربعة للزوجية وزوال ملزومية الاربعة للزوجية مستلزم لزوال ذات الاربعة ومستلزم
المستلزم مستلزم فيلزم من زوال اللازم على التباعة زوال الملزوم الاصل كزوال اللازم على الاصالة
بلا تفاوت في ذلك فالفرق تحكم قلت اذا جاز زوال لزوم الزوجية للاربعة وجوز تجويزا عقليا زوال
لزوم الزوجية للاربعة وكان هذا الزوال والعدم واقعا في نفسه فيلزم ان لا يكون بين الزوجية
والاربعة ملازمة اصلا واذا لم يتحقق بينهما ملازمة كما يلزم من هذا الفرق فيلزم ان لا
يكون الملزوم ملزوما واللازم لازما فلا يكون بينهما ربط اللازمية والملزومية فيما اراد الا
علاقة بينهما واذا لم يكن بينهما علاقة فلم يبق الملزومية للملزوم ولا اللازمية للازم وح لا
يصح ان يقال كلما تحققت الاربعة تحقق وصف الملزومية لان هذه الكلية انما يصح على تقدير
بقاء العلاقة واللزوم مطلقا لانه اذا لم يكن بينهما ربط اللزوم فيجوز بالنظر الى ذات كل منهما ان
توجد بدون الاخرى فاللازم من فرض انتفاء لزوم الزوجية اصلا وصدق عدم لزوم الزوجية انما
هو زوال الوصف الملزومية على الاربعة لا زوال ذات الاربعة ايضا لان زوال ذات الاربعة انما
يلزم على تقدير بقاء الربط اللزومي والمفروض زوال اللزوم والربط فلا يلزم زوال ذات الاربعة على
تقدير صدق هذا الفرض ووقوع هذا الفرض نعم لو كان لزوم الزوجية للاربعة امرا واقعيا
وكان امرا ثابتا في نفس الامر ولم يكن خلافه واقعا يلزم ما ذكره السائل واما اذا كان خلافه واقعا

كما يلزم من فرض عدم لزوم الزوجية فلا يصح ما ذكره السايل لان كلامه مبني على ثبوت لزوم الزوجية
وتحققه وكلامنا انما هو على تقدير عدم لزوم الزوجية وعدم تحققه كما يلزم من فرض عدم لزوم
الزوجية وكون عدم لزوم الزوجية واقعا فظهر مما فصلنا الفرق بين عدم اللازم على الاصالة
وبين عدم اللازم على التباعة فان الاول يوجب على انه عدم ذات الملزوم الاصل والثاني لا يوجب
عدمه عدم ذات الملزوم الاصل بل انما يوجب عدم وصف من اوصاف ذات الملزوم الاصل
على ما عرفت مشروحا وهكذا القياس في الدخول في الوجود الذي هو الملزوم الاصل ورفع امر ما
واقعي وارتفاع امر ما واقعي الذي هو اللازم على الاصالة ولزوم رفع امر ما واقعي ولزوم ارتفاع امر ما
واقعي واستلزام رفع امر ما واقعي واستلزام ارتفاع امر ما واقعي الذي يكون الجميع لازما على التباعة
فان عدم اللازم على الاصالة مستلزم لعدم الملزوم الاصل لان عدم رفع امر ما واقعي وعدم ارتفاع
امر ما واقعي وهو اللازم على الاصالة مستلزم لعدم الدخول في الوجود واما عدم على التباعة
وهو عدم لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع امر ما واقعي فلا يستلزم عدم الملزوم الاصل
اي لا يستلزم عدم الدخول في الوجود بل يستلزم عدم وصف من اوصاف الملزوم الاصل
وهو الملزومية التي كانت حاصلة ومقارنة للذات للازم على التباعة على ما عرفت مشروحا في لزوم
الزوجية للاربعة فمن زوال لزوم رفع امر ما واقعي وعدم لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام
رفع امر ما واقعي لا يلزم الا زوال وصف الملزومية عن الدخول في الوجود على ما توهمه صاحب الشبهة
ومما ذكرنا مشروحا يسهل الوصول الى المقصود فتدبر بين من قولنا انما يلزمه ان يكون مستلزما له بلغ
كما في السهولة ويمكن الجواب عن شبهة الاستلزام بوجه واضح تام ولا يكون مبنيا على الفرق بين اللازم
على الاصالة واللازم على التباعة فنقول الدخول في الوجود قسمان احدهما الدخول في الوجود الازلي ولا
شك في ان هذا القسم من الدخول في الوجود لا يكون مستلزما لرفع امر ما واقعي وهو ظاهر

وثانيهما

الحدوثي

وثانيهما الدخول في الوجود الغير الازلي وهذا القسم الثاني من الدخول في الوجود مستلزم لرفع امر ما
واقعي هو العدم السابق على هذا الوجود الحدوثي لانه لو لم يكن مرتفع هذا العدم السابق الواقعي يلزم
اجتماع الوجود مع العدم على ما عرفت سابقا فما هو ملزوم لرفع امر ما واقعي ليس الا الوجود الحدوثي
فقط دون الوجود الازلي فالوجود الحدوثي ملزوم ولازمه لرفع امر ما واقعي لزوم رفع امر ما واقعي
وهكذا الى حيث ينتهي العقل يكون لازما للوجود الحدوثي ايضا وكذلك استلزام رفع امر ما واقعي
ايضا لازم للوجود الحدوثي واستلزام رفع امر ما واقعي هكذا الى حيث ينتهي العقل يكون لازما
للوجود الحدوثي ايضا فالوجود الحدوثي ملزوم جميع تلك اللوازم سواء كانت بلا واسطة او بواسطة اللوازم
له وما تقرر في ميزان العلوم والسطر الاول لفكر النظر هو انه اذا ثبت الملازمة بين امرين يجب ان يكون
بين نقيضيهما ايضا ملازمة لكن بعكس العينين فنقول هذه القاعدة جارية في الوجود الحدوثي وفي
جميع لوازمه بلا محذور قطعا لان الوجود الحدوثي نقيضه عدم الوجود الحدوثي ونقيض لازمه
الذي هو رفع امر ما واقعي انما هو عدم رفع امر ما واقعي فيجعل عدم رفع امر ما واقعي ملزوما وعدم
الوجود الحدوثي لازما له فيكون عدم رفع امر ما واقعي ملزوما لعدم الوجود الحدوثي وغاية ما يلزم
من ذلك انه اذا لم يتحقق رفع امر ما واقعي يلزم ان لا يتحقق الوجود الحدوثي لا انه يلزم ان لا يحصل الوجود
الازلي كما هو مدعى صاحب الشبهة لان عدم تحقق الوجود الحدوثي يحتمل ان يكون لاجل استمرار العدم
السابق لا لاجل تحقق الوجود الازلي ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال بعدم تحقق رفع امر ما
واقعي على اثبات الوجود الازلي لان المثبت للوجود الازلي انما هو الدخول في الوجود مع عدم تحقق
رفع امر ما واقعي فلا يكفي في اثبات الوجود الازلي من امرين احدهما الدخول في الوجود وثانيهما
عدم تحقق رفع امر ما واقعي ولا يكون شيء منهما بواسطه مستقلا في اثبات الوجود الازلي اما
الدخول في الوجود فلانه لا يكون ازليا دائما بل قد يكون حدوثيا غير ازلي واما عدم تحقق رفع امر ما

واقعي فلانه قد يكون باستمرار العدم السابق بعد ان الدخول في الوجود راسا لانه اذا استمر العدم السابق
ولم يحصل الوجود الحدوثي فح تصدق عدم تحقق رفع امر ما واقعي وهكذا القياس في سائر لوازم الوجود
الحدوثي لان عدم لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع امر ما واقعي يصح ان يصير ملزوما
وعدم الوجود الحدوثي لا دائما بكل العينين وغاية ما يلزم من ذلك ايضا انما هو عدم تحقق الوجود
الحدوثي على تقدير عدم لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع امر ما واقعي ومن عدم لزوم رفع
امر ما واقعي ومن عدم استلزام رفع امر ما واقعي لا يلزم الوجود الازلي لانك قد عرفت ان اثبات الوجود
الازلي انما يكون بامرين احدهما الدخول في الوجود وثانيهما عدم رفع امر ما واقعي ولا يكون احدهما
كافيا في اثبات الوجود الازلي فعدم لزوم رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع امر ما واقعي
يحتمل ان يكون بسبب استمرار العدم السابق لانه اذا استمر العدم السابق يصدق فح عدم لزوم
رفع امر ما واقعي وعدم استلزام رفع امر ما واقعي ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال
بعدم لزوم رفع امر ما واقعي وبعدم استلزام رفع امر ما واقعي على اثبات تحقق الوجود الازلي عند
تحقق عدم لزوم رفع امر ما واقعي وعند تحقق عدم استلزام رفع امر ما واقعي على ما عرفت مفصلا
واصل هذا الجواب مما تفطن به اخي المسمى بمحمد الملقب بالشيخ زين الدين رزقه الله تعالى كمال الصعود
الى معارج كمالات اهل الشهود واليقين ونقرر هذا الجواب بوجه اخر ونقول ان عدم استلزام
ارتفاع امر ما واقعي يتصور من وجهين احدهما تحقق عدم استلزام رفع امر ما واقعي وعدم
استلزام ارتفاع امر ما واقعي في ضمن تحقق وجود لا يلزم منه ارتفاع امر ما واقعي كما هو المفروض
في كلام صاحب الشبهة وهذا القسم من الوجود بحسب ان لا يسبقه العدم قطعا فيكون ذلك الوجود
وجودا ازليا وثانيهما ان يتحقق عدم استلزام رفع امر ما واقعي ويكون تحقق عدم استلزام رفع
امر ما واقعي في ضمن عدم تحقق الوجود راسا ويكون العدم السابق مستمرا لانه اذا لم يتحقق الوجود

واستمرار

واستمرار العدم السابق يصدق على ذلك التقدير عدم استلزام رفع امر ما واقعي وعدم استلزام
ارتفاع امر ما واقعي فيكون عدم استلزام رفع امر ما واقعي وعدم استلزام ارتفاع امر ما واقعي على
ذلك التقدير ملزوما لعدم الدخول في الوجود راسا لا ملزوما للوجود الازلي اذا عرفت هذا
فنقول دخول الحادث في الوجود مستلزم لارتفاع امر ما واقعي فيكون احدى حاشيتي اللزوم هو الوجود
الحدوثي والاخرى هي استلزام ارتفاع امر ما واقعي ما تقرر في محل العلوم واستقر ارباب الفكر والنظر
من انه اذا تحقق الملازمة بين عينين معينين يجب ان يتحقق الملازمة بين نقيضيهما ايضا لكن بعكس
العينين جار هاهنا ايضا بلا محذور اصلا لا يجعل نقيض اللازم ملزوما لنقيض الملزوم ونقول
عدم استلزام ارتفاع امر ما واقعي ملزوم لعدم الوجود الحدوثي لا انه ملزوم للوجود الازلي لانك
قد عرفت ان عدم استلزام ارتفاع امر ما واقعي اعم تحققا من الوجود الازلي وتحقق العام انما يستلزم
خاصا لا الخاص بخصوصه فلا بد في اثبات الخصوصية من دليل خارج فعن تحقق عدم استلزام ارتفاع
امر ما واقعي لا يتحقق الوجود الازلي كما هو مدعى صاحب الشبهة لجواز ان يتحقق ذلك العام في ضمن
عدم تحقق الوجود لا في ضمن تحقق الوجود حتى يلزم ازلية ذلك الوجود وهذا التقرير ايضا لا يكون مبنيا
على الفرق بين اللازم على الاطلاق وبين اللازم على التساوي وهذا صار احدى حاشيتي اللزوم هنا
التقرير هو اللازم على التساوي هو استلزام ارتفاع امر ما واقعي فان قيل قد ذكرتم مرارا ان
الوجود الحدوثي مستلزم لرفع امر ما واقعي وهو العدم السابق فيفهم من كلامكم ان الوجود الحدوثي
موجب لرفع العدم السابق وهذا مدافع لما ذكرتم من ان العدم السابق على الوجود لا يرتفع
فانكم قلتم ان العدم الازلي للحادث لا يرتفع بعد وجوده الحدوثي بل ما يبطل بسبب الوجود الحدوثي
انما هو استمرار العدم الازلي لا نفس العدم الازلي ايضا على ما مر فيما سبق قلت هذا من قبيل
المسامحة في العبارة فاطلق رفع العدم السابق واريد منه رفع استمرار العدم السابق لا رفع

نفس العدم السابق تحقيق لزم التدافع واعلم انه قد ثبت بالنقل المستفيض ان سلسلة علوم اساطين الحكماء
وادراكاتهم ومسايلهم وتحقيقاتهم منتهية الى الانبياء السابقين صلوات الله عليه وتسليماته على نبينا
وآله عليهم اجمعين لانه نقل ان استاد ارسطو كان افلاطون واستاد افلاطون سقراط واستاد سقراط
فيثاغورس واستاد فيثاغورس انبادقلس وانبادقلس اخذ علومه ومسايله وتحقيقاته من داود
النبي على نبينا وآله وعليه صلوات الله تع وتسليماته بواسطة واحدة هو لقمان الحكيم عليه السلم فظهر ان
سلسلة علوم اساطين الحكماء ينتهي الى معدن الرسالة ومنبع الحكمة وهكذا خلفا عن سلف الى ان تنتهي
الى ادريس النبي صلوات الله تع وتسليماته على نبينا وآله وعليه ونقل انه لقب ادريس عليه السلام
هرمس الاعظم وهرمس الهرامسة وابو الحكماء ووالد الحكماء لانه عليه السلم نشر العلوم والحكم في
الافاق وقد قيل انه عليه السلم لكثرة درسه وافادته على المستفيدين قيل له عليه السلم ادريس وقد
عرفت ان سلسلة علوم اساطين الحكماء وادراكاتهم ومسايلهم وتحقيقاتهم منتهية الى الانبياء
صلوات الله وتسليماته عليهم ولا شك ان علوم الانبياء باحوال الاشياء علوم لدنية ومطابقة
للمعلوم في نفس الامر ولهذا لم يقع بين الانبياء في تصديقات احوال الاشياء خلاف اصلا وان
الانبياء معصومون كما هو التحقيق فلا يجوز عليهم الخطاء اصلا فلا يجري بينهم النزاع قطعا والخلاف
الواقع بينهم في الشريعة ليس الا في الجزئيات الفرعية التي نشأ من خصوصيات الاوقات والاحوال و
والامزجة كما ان الطبيب يختلف طبابته باعتبار اختلاف الامزجة والاهوية فالنبي السابق مثلا
اذا كان شرعه مخالفا لشرع النبي اللاحق فذلك الاختلاف ليس باعتبار التخالف الواقع بين
النبيين المذكورين بل باعتبار اختلاف الامزجة والاوقات والاحوال الا انه لو فرض وقوع
السابق لاحقا ووقوع اللاحق سابقا لكان اللاحق عمله مثل عمل السابق وعمل السابق مثل
عمل اللاحق وجميع اساطين الحكماء كانوا متدينين باديان انبيائهم صالحين عابدين وا...

عاملين

عالمين عاملين مرتاضين كمال الرياضة معرضين عن حظوظ الدنيا ولذاتها راغبين في الآخرة وتحصيل
ذخايرها وقد ثبت بالنقل المستفيض بل ينقل كاد ان يكون متواترا انه قال ارسطو سمعت من معلمي
افلاطون يقول سمعت من معلمي سقراط ينبغي لمن يتعلم الحكمة ان يكون شابا فارغ البال غير ملتفت الى
الدنيا صحيح المزاج بحيث لا يختار على العلم شيئا من اسباب الدنيا ويكون صادقا لا يتكلم الغير الصدق
ويكون متصفا بالطبع لا بالتكلف ويكون متدينا امينا عاملا بالوظايف الشرعية والاعمال الدينية
غير مخل بواحد منها ويحرم على نفسه ما كان يحرم في ملة نبيه ولا يكون قط سيء الخلق ويرحم على من
دونه في المرتبة ولا يكون كولا ولا خاشعا من الموت وجامعا للمال الا بقدر الحاجة فان الاشتغال
لطلب المعيشة مانع عن تعلمها وكان طالب الصحبة حكماء زمانه ولا يستنكف عن التردد على الاستاد
فان المستغني عنه من هو محتاج في كل مرتبة انتهى الكلام المنقول فاذا كان ديدن اساطين الحكماء على الوجه
الذي ذكرنا مشروحا فالظاهر انه لا مخالفة بينهم في العلوم والتصديقات باحوال الاشياء لانك
قد عرفت ان علوم اساطين الحكماء مكتسبة من معدن النبوة ومنبع الحكمة فاذا ظهر الخلاف بين اقوال
اساطين الحكماء فلا بد من الاجتهاد في الجمع بين تلك الاقوال بحيث يرتفع الخلاف اما اولا فلان علومهم
وادراكاتهم ومسايلهم ماخوذة من اساتذة لا يجوز السهو والخطاء عليهم والنزاع فيما بينهم وهم
الانبياء سلام الله وصلواته عليهم وثانيا ان الرموز والالغاز والتعمية كثيرة في كلام اساطين
الحكماء فلا يجوز التهتك بمحض ظاهر العبارة في اثبات التخالف بينهم ومن ذلك التخالف هو ما
اشتهر بين ارسطو وافلاطون في قدم العالم وحدوثه فنسب الى ارسطو قدم العالم والى افلاطون
حدوثه فلا بد من بذل الجهد مهما امكن في الجمع بين القولين بحيث يرتفع الخلاف بين قول افلاطون
وارسطو فنقول قد ثبت بالاجماع من اهل الملل والاديان ان الانبياء كانوا حكموا بحدوث العالم
وهذا الحدوث لا يصح ان يكون زمانيا لان العالم هو ما سوى الله تع وقد عرفت فيما سبق مشروحا

ان القول بحدوث العالم حدوثا زمانيا باطل ولا يصح ايضا ان يكون ذلك الحدوث حدوثا ذاتيا اما اولا فلان الحدوث الذاتي لا ينافي الازلية والحال ان جميع اهل الملل والاديان ذهبوا الى انه ليس في الوجود موجود ازلي سوى الواجب الوجود جل شانه فلا بد ان يكون المراد من الحدوث معنى لا يجامع الازلية وهو ان يكون جميع الموجودات سوى الواجب جل شانه مسبوقا بالعدم الخارجي اولا ثم صار موجودا وهذا هو الحدوث الدهري على ما عرفت سابقا منفصلا وكتاب الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني قدس الله روحه مشتمل على احاديث شريفة كثيرة ناصة على ان الازلية لا تجامع المعلولية فمن اراد الاطلاع عليه فليراجع اليه واما ثانيا فلان الحدوث الذاتي ثابت لكل معلول موجود سواء كان ازليا اولا ولهذا اثبت كافة اساطين الحكماء الحدوث الذاتي لكل معلول موجود ولم ينكر احد منهم الحدوث الذاتي والزماني فلا بد ان يكون محل النزاع بينهما على تقدير ثبوت النزاع بينهما هو الحدوث الدهري فقط على ما عرفت فيما سبق مشروحا وملخص ما ذكره الشيخ ابو نصر الفارابي في رسالة الجمع بين الرايين يرجع الى ان الحدوث الذي يكون في كلام افلاطون وادعاه للعالم هو الحدوث الذاتي وارسطو لا ينكره فلا اختلاف بينهما وهذا التوجيه للجمع بين رايهما غير موجه لان الحدوث الذاتي وان لم يكن محل النزاع بين اساطين الحكماء لكن لا يحصل الجمع بين قوليهما بهذا القدر بل لا بد من امر اخر ايضا وهو ان يكون افلاطون قائلا بالقدم الذي قال به ارسطو ليحصل التوفيق بين كلاميهما ويرتفع النزاع بينهما والقدم الذي نسب الى ارسطو ليس هو قدما زمانيا لان اجزاء العالم تنقسم الى ما فوق الكون والى ما تحت الكون فما فوق الكون يكون فوق الزمان ولا يكون داخلا تحت الزمان حتى يتصور فيه الحدوث الزماني والقدم الزماني لان الحدوث الزماني والقدم الزماني انما يتصوران في الاشياء الموجودة في الزمان ولا يكون الموجود في الزمان الا الاشياء المتغيرة دون الثابتات ولهذا قال الحكماء نسبة المتغير

الى

الى المتغير الزمان ونسبة المتغير الى الثابت الدهر على ما عرفت سابقا فلا يجوز ان يكون العالم قديما بالقدم الزماني بل لا بد ان يكون المراد من القديم في كلام ارسطو بمعنى القديم الواقعي اي لا يكون العدم الخارجي سابقا على الوجود الخارجي فيكون المراد من الموجود القديم الموجود الازلي والقديم بمعنى ازلي الوجود فيما بين الممكنات لا يكون مسلما عند افلاطون لانه ثبت بالنقل المستفيض بل يكاد ان يكون متواترا ان تلامذة افلاطون نقلوا ان افلاطون قال في كتابيه المعروفين وهما فاذن وطيماوس ان للعالم مبدعا محدثا ازليا واجبا لذاته عالما بجميع معلولاته على نعت الاسباب الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند الباري سبحانه ويعبر عنه بعض الاوائل انتهى وهذا الكلام صريح في ان ازلية الوجود مختصة بجنابه جل سلطانه وان المعلولية لا تجامع ازلية الوجود على ما يستفاد من الاحاديث الشريفة الكثيرة الواقعة في الكتاب الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني قدس الله سره فتبين ان القديم بالمعنى المذكور لا يكون مسلما عند افلاطون فلم يحصل الجمع بين الرايين وظهر ان توجيه الفارابي غير موجه وقول افلاطون الا مثال عند الباري سبحانه مراده ان الواجب جل شانه لما كان فاعلا مختارا وفعله وايجاده يكون مسبوقا بالعلم وقد ثبت ان جميع الصفات الكمالية عين ذاته جل شانه فيكون علمه عين ذاته اي ما يترتب عليه الانكشاف ليس الا ذاته البسيطة المحضة من كل وجه فكما ان الصور العلمية للعالمين بعينها تلك الصور يكون ما يترتب عليه الانكشاف كذلك ذات الواجب جل شانه بمحض ذاته بلا مدخلية شيء اصلا وبلا مدد شيء قطعا يكون ما يترتب عليه الانكشاف فوق مرتبة الانكشاف الذي في الصور العلمية بل لا نسبة اصلا بين الانكشاف الذي يترتب على الصور العلمية وبين الانكشاف الذي يترتب على ذات الواجب جل شانه فلما كان انكشاف جميع الاشياء مترتبا على ذاته جل شانه بمحض ذاته من دون مدد شيء اصلا ومن دون مدخلية شيء قطعا فيجوز ان يقال بهذا الاعتبار ان ذاته جل بمحض ذاته صورة علمية لكل شيء فيجوز ان يقال

كما ان في الازل مثال الاشياء اي المثال الذي يحكي عن الشيء لان ذاته جل شانه صورة علمية لكل شيء
فيكون ذاته جل شانه حاكيا عن كل شيء حكاية تامة كاشفة عن جميع ذاتياته وخواصه وعوارضه
وجميع شيونه واعتباراته فيكون علمه جل شانه بكل شيء وبجميع عوارضه وجميع شيونه واعتباراته
بعد كونه كعلمه به قبل كونه بلا تفاوت اصلا فبهذا الاعتبار يكون مثال لجميع الاشياء عنده جل شانه
في الازل ويكون ذات الواجب جل شانه عين مثال جميع الاشياء فيجوز ان يراد بهذا الاعتبار ان
الواجب جل شانه عين جميع الاشياء باعتبار الشهود العلمي والوجود العلمي للمثال الذي هو العلم
التفصيلي التام من جميع الجهات كان ازليا والمعلوم بذلك العلم يكون حادثا هذا هو التحقيق بالتصديق في
تصحيح معنى قول افلاطون الامثال عند الباري سبحانه وهذا التصحيح جار في المثل المنقول عن افلاطون
لانه لو حمل المثل المنقول عن افلاطون على المعنى الذي ذكرناه في المثال يكون امرا حقا لا يتوجه عليه شيء
من المفاسد واما على ما حمل عليه القوم فيتوجه عليها مفاسد ولا يكون امرا حقا كما هو مبسوط في مقامه
وقد ربما يعبر عنه بالعنصر الاول واعلم ان المثال بالمعنى الذي ذكرناه يكون عنصرا اولا اي اصلا
اولا لان الظهور للاشياء والشهود لها هو الظهور العلمي والشهود العلمي باعتبار ذات الواجب
جل شانه بمحض ذاته المقدسة فما لم يحصل ذلك الظهور والشهود اولا لم يمكن وجود الاشياء
اصلا لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالظهور والشهود العلميين فكما ان عنصر الشيء
واصله مقدم على ذلك الشيء كذلك هذا الظهور والشهود مقدم على وجود الاشياء وفيضها
فبهذا الاعتبار اطلق على المثال بالمعنى الذي ذكرناه عنصر الاول وبالحقيقة العنصر الاول اي
الاصل الاول لجميع الاشياء هو الواجب جل شانه لا الظهور والشهود العلميين للاشياء
لنيل لا العلم والانكشاف اللذان لا يكونان بالمعنى المصدري بل يكون ما ينتزع منه المعنى
المصدري لا يكونان الا ذات الواجب جل شانه لان ذاته جل شانه بذاته مناط العلم والانكشاف

ذاتياته وم

لجميع

لجميع الاشياء فيكون الظهور والانكشاف انما هو عين ذات الواجب جل شانه بلا مدد وهل غيره خلقه
لشيء اصلا فيكون الظهور العلمي والشهود العلمي للاشياء يكون امرا يصدق عليه انه ذات الواجب
جل شانه فالعنصر الاول والاصل الاول لجميع الاشياء انما هو ذات الواجب جل شانه وايضا
التوجيه الذي ذكره الفارابي لا يكون موافقا للنقل الذي ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في
الملل والنحل لان كلام الفارابي يدل على ان افلاطون ايضا يقدم العالم كارسطو بلا خلاف بينهما
في ذلك الكلام صاحب الملل والنحل يدل على خلاف ذلك لانه قال في كتابه ان القول بقدم العالم
وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطو المعلم الاول لانه خالف
القدماء صريحا وابدع المقالات على قياسات ظنها حجة وبرهانا فسبح على منواله من كان من تلامذته
وصرحوا القول فيه مثل اسكندر الافروديسي وثامسطيوس وفرفوريوس من شراح كلام ارسطو ومثل
الشيخ اليوناني وديوجانس الكلبي والاسكندر الرومي وصنف ابرقلس المنتسب الى افلاطون في
هذه المسئلة كتابا واورد فيه تلك الشبهات وهي تسعة والا فالقدماء ابدعوا في العالم الا
القول بالحدوث والمتعصبون لابرقلس من مهد له عذرا في ذكر هذه الشبهات وقال انه يناطق
الناس منطقين احدهما روحاني لبسيط والثاني جسماني مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونه
جسمانيين وانما دعاه الى ذكر هذه الاقوال اعتقادهم ايا فخرج عن طريق الحكمة والفلسفة من جهة
فوضع كتابا في هذا المعنى ظاهره من لم يعرف طريقته فهو جسمانية قولا دون روحانيته انتهى
كلام الشهرستاني بالفاظه وقد نقلنا بعض كلامه سابقا ايضا ولا شك في ان كلام الشهرستاني
صريح في ان المراد من القدم الذي هو محل النزاع ليس الا الازلية وصريح في ان غير ارسطو من
اساطين الحكماء والسابقين لم يقولوا بازلية وجود العالم بل قالوا بحدوث العالم المقابل للازلية
وصريح كلامه دال على ان حدوث العالم المقابل للازلية اجماعي بين الحكماء والسابقين الذين هم

الاذهان ولان مدار كلامه على المجادلين الذين يناظرون في زمانه في امر العالم هل هو قديم
او حادث فاستدلالاته على قدم العالم استدلالات جدلية لا برهانية واعتقادية فلا يعلم
من هذه الاستدلالات المذكورة في مقام الجدل انها برهانية واعتقادية له فيجوز ان يكون اعتقاده
في امر العالم اعتقاد الانبياء والروحانيين الذين اخذوا العلوم والادراكات والمسائل والاعتقادات
من معدن الحكمة ومنبع النبوة ابتداء او بواسطة او بوسائط فلا تدافع ح بين ما ذهب اليه
افلاطون وبين ما ذهب اليه ارسطو اصلا وكذا لا مخالفة بين مذهب برقلس وبين مذهب
افلاطون ايضا لان ابرقلس ذكر تلك الشبهات في مقام الجدل المغلبة على المجادلين في زمانه لان
تلك الاستدلالات المذكورة في مقام الجدل استدلالات برهانية عنده حتى يلزم ان يكون
اعتقاده قدم العالم كما يتوهم اهل الظاهر الناظرين في ظاهر كلامه ولم يتفطنوا بمقصوده
ومرامه فعلى ما ذكرنا تفصيلا يظهر ان الجمع بين مذهب افلاطون وارسطو في غاية السهولة
لان ما ذكره ارسطو في قدم العالم انما هو في مقام الجدل لا البرهان حتى يلزم منه اعتقاده
بقدم العالم بل كان الجدل في زمانه شايعا والجدليون كانوا كثيرين فاراد وتشحيذا
للاذهان وغلبة عليهم ايراد استدلالات جدلية في كتاب طوبيقا الذي كان في فن الجدل
فان قيل ما ذكره الفارابي من الجمع بين رايي افلاطون وارسطو حمل على ما ذكره ارسطو في
كتاب طوبيقا من قدم العالم على الجدل مبني على حمل الحدوث الذاتي وحمل القدم بمعنى القدم
الذاتي وهو نفي الاحتياج الى العلة والحدوث بالمعنى المذكور ثابت لكل ممكن باتفاق افلاطون
وارسطو بل باتفاق كافة اساطين الحكماء والقدم بالمعنى المذكور وهو القدم الذاتي منفي عن كل
ممكن باتفاق افلاطون وارسطو بل باتفاق كافة اساطين الحكماء ايضا وعلى هذا يحصل الجمع
بين الرايين ويكون اثبات القدم بالمعنى المذكور جدليا واما حمل الحدوث بمعنى الحدوث الواقعي

اي سبق العدم على وجود المعلول في الخارج وحمل القدم بمعنى القدم الواقعي المقابل للحدوث الواقعي
اي عدم مسبوقية وجود المعلول بالعدم الخارجي وكون المعلول ازلي الوجود فليس توجيه الفارابي
مبنيا على حمل القدم والحدوث بالمعنيين الاخيرين بل هو مبني على حمل القدم والحدوث بالمعنيين
الاولين فحينئذ لا يجري توجيه الفارابي في الجمع بين رايي افلاطون وارسطو في القدم والحدوث
بالمعنيين الاخيرين بل هو مختص بالقدم والحدوث بالمعنيين الاولين قلت حمل الحدوث الذاتي وحمل
القدم على القدم الذاتي لا يكون موجبا للجمع بين رايي افلاطون وارسطو لانا بينا ان الحدوث
الذي ادعاه افلاطون للعالم هو الحدوث الذي يكون مقابلا للازلية ولا يجتمع معها فالقدم المقابل
لهذا الحدوث انما هو بمعنى الازلية وعدم سبق العدم على وجود المعلول فالقدم بهذا المعنى ايضا
منفي عن العالم عنده فلا تجتمع من ان يكون القدم بالمعنيين اللذين يكونان منفيين عن العالم عند افلاطون
يكونان منفيين عن العالم عند ارسطو ايضا فيلزم ان يكون القدم بكلا معنييه منفيا عن العالم في
الواقع ونفس الامر عند ارسطو ايضا كافلاطون فيلزم ان يكون اثبات القدم للعالم جدليا سواء
كان القدم بمعنى القدم الذاتي او بمعنى الازلية اي عدم سبق وجود المعلول بالعدم الخارجي وعلى
هذا يتم توجيهنا في الجمع بين رايي افلاطون وارسطو لانا قد ذكرنا ان اثبات القدم بمعنى الازلية
للعالم جدلي عند ارسطو وليس اعتقاديا له وبرهانيا عنده كما ان افلاطون ايضا قايل بذلك والحدوث
الذاتي ثابت للعالم بالاتفاق فلا تخالف بينهما اصلا وان لم يكن القدم بالمعنيين منفيا عن العالم
عند ارسطو بل المنفي عن العالم في الواقع ونفس الامر انما هو القدم الذاتي فقط عند ارسطو دون
القدم الذي بمعنى ازلية الوجود بل ازلية الوجود ثابتة للعالم عند ارسطو ح يلزم ان لا يحصل
الجمع بين رايي افلاطون وارسطو لان القدم بمعنى ازلية الوجود منفي عن العالم عند افلاطون على ما
عرفت سابقا فيلزم ان يكون القدم بمعنى ازلية الوجود منفيا عن العالم عند افلاطون وثابتا للعالم

اساطين الحكمة ومع ذلك لا وجه للجمع الذي ذكره الفارابي في رسالة الجمع بين الرأيين
لان ما ذكره انما يكون له وجه لو كان القدم الذي نسب الى ارسطو مسلما عنه وافلاطون
ايضا وليس فليس وما ذكره الشهرستاني مؤيد لما ذكرنا سابقا من اجماع اهل ملة الانبياء السابقين
سلام الله عليهم واللاحقين اجمعوا على حدوث العالم وقد ذكرنا سابقا ان سلسلة علوم اساطين
الحكماء وتحقيقاتهم منتهية الى الانبياء السابقين سلام الله عليهم وليس بينهم نزاع اصلا واساطين
الحكماء لما كانوا اخذوا العلوم والادراكات والمسائل منهم فلا خلاف بينهم ايضا ولهذا كما
ان الانبياء كافة عليهم الصلوة والسلام حكموا بحدوث العالم كذلك اساطين الحكماء السابقين حكموا
بحدوث العالم ايضا وقد قال المحقق الدواني في رسالة انموذج العلوم اني رايت في بعض
كتب الفلاسفة وقد نسخ بخط قديم قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة نقلا عن ارسطاطاليس
انه قال اختلف الفلاسفة في حدوث العالم الا رجل واحد وقال مصنفه انه عنى به
افلاطون انتهى كلامه وفيما نقله المحقق تامل اما اولا فلان ما نقله ينافي لما في الملل والنحل
وكتاب الملل والنحل معتمد عليه عند العلماء ومرجعهم اليه في معرفة المذاهب واحوالها التفصيلية
وما ذكره المحقق الدواني كتاب مجهول ومصنفه ايضا مجهول فلا يكون محل الاعتماد ولا يصلح ان يكون له
فوق المعارضة لما في الملل والنحل واما ثانيا فلان ذكر استاده من دون التعظيم والاكرام ليس من
وظيفة الكرام والحكماء العظام فكيف يجوز ان يذكر ارسطو استاده المعظم بعنوان انه قال رجل
كذا مع ان المحقق الدواني ذكر في كتاب الاخلاق لزما نقلا عن الشيخ المقتول انه قال طرا لي حالة
ملكوتية فوصلت الى العالم المجردات ورايت ارسطو فسالت عنه وقلت له اي نسبة بين علمك
وبين علم استادك افلاطون قال ارسطو في الجواب ان العلم كان سبعين جزء واحد من تلك الاجزاء
السبعين عندي والباقي عند استادي افلاطون وهذا ايضا صريح في انه كان افلاطون عنده

ارسطو

ارسطو حكيما الهيا وعظيما ربانيا بحيث لا يتيسر لاحد ان يذكر اسمه بعنوان يشعر بعدم الكمال
لشانه وبالجملة ما نقله المحقق الدواني ليس محل الاعتماد فان الاعتماد على ما نقله الشهرستاني في
الملل والنحل لانه موافق لما عليه الانبياء كافة سلام الله عليهم وقد عرفت ان اساطين الحكماء علومهم
وادراكاتهم وتحقيقاتهم ومسائلهم ماخوذة من الانبياء سلام الله عليهم فلا وجه لمخالفتهم لاساتذتهم
المعصومين في الاعتقادات خصوصا في مسئلة حدوث العالم الذي هو اجماعي بين جميع الانبياء
فلو وقع في عبارات بعض اساطين الحكماء ما هو ظاهر في قدم العالم فلا يجوز الجزم بان مذهبه قدم العالم
بل لا بد من التاويل والصرف عن ظاهره بحيث يصير كلامه موافقا للاصول الاساسية للمعصومين من الخطاء
والزلل على ما عرفت سابقا فيجب حمل كلامهم على محمل صحيح بحيث يرتفع التخالف والنزاع بينهم على وجه
يلزم منه التنازع مع امكان التوجيه بحيث لا يلزم منه التنازع اصلا لا على وجه يلزم منه المخالفة لهم
كما فعله الفارابي في رسالة الجمع بين الرأيين على ما عرفت مشروحا والتوجيه الذي نقله الشهرستاني عن
بعض المتعصبين لكلام ابرقلس ليس توجيها بعيدا لان مثل هذا التوجيه ذكره الفارابي في رسالة الجمع
بين الرأيين لكلام ارسطو حيث قال فيها وايضا فان غرض ارسطوطاليس في كتاب طوبيقا ليس هو بيان
امر العالم لكنه غرضه بيان امر القياسات المركبة من المقدمات الذايعة وقد كان قد وجد اهل
زمانه يتناظرون في امر العالم هل هو قديم او محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هو خير ام
شر وكانوا ياتون على كلا الطرفين من كل مسئلة منها بقياسات ذايعة وبين ارسطاطاليس في
ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما
كان كاذبا ولا يطرح في الجدل لكذبه وربما كان صادقا فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان
فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذي اتى به في هذا الكتاب انتهى كلامه
وحاصل كلامه ان ما ذكره ارسطو في اثبات قدم العالم انما هو لاجل غاية ما يمكن ان يتحقق في الجدل والتشحيذ

عند ارسطو فيلزم التناقض الصريح بين رايهما ولا يمكن الجمع اصلا والحال ان الفارابي بصدد الجمع
بين رايهما وايضا الاستدلالات الواردة على قدم العالم على تقدير تمامها انما يلزم منها القدم
الذي بمعنى ازلية الوجود لا القدم الذاتي الذي بمعنى نفي الاحتياج الى العلة الفاعلية كما يظهر بادنى
التفات فظهر مما ذكرنا مفصلا ان التوجيه الوجيه في الجمع بين راي افلاطون وارسطو هو ما ذكرنا
لا ما ذكره الفارابي ومن الموئيدات لكون مذهب ارسطو موافقا لمذهب افلاطون ولا تخالف بينهما
على الوجه الذي ذكرناه مفصلا انه نقل عن ارسطو انه سال بعض الدهرية ارسطو وقال اذا كان
واجب الوجود لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال ارسطو في جوابه لم غير جائزة
عليه لان لم تقتضي علة والعلة محمولة فيما له العلة من معلول فوقه وليس بمركب فتحمل ذاته العلل فلم عنه
منفية فانما فعل لانه جواد فقال السايل فيجب ان يكون فاعلا لم يزل فقال ارسطو معنى لم يزل لا اول له
وفعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما لا اول له ذو اول في القول والذات محال متناقض فقال
السايل فهل يبطل هذا العالم قال نعم قال السايل فاذا ابطله يبطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة
التي لا تحتمل الفساد انتهى قوله معنى لم يزل لا اول له وفعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما لا اول
له وذو اول في القول والذات محال متناقض يدل على ان الفاعلية لا يتصور ان يكون في الازل
بل لا بد ان يكون في اللاازل فصريح كلامه دال على ان المعلولية والازلية متنافيان
لا يمكن اجتماعهما بالقياس الى معلول واحد بشانه فيكون كلام ارسطو موافقا للاحاديث
الشريفة ويكون مذهب ارسطو عين مذهب اهل الشرع ولا يكون مخالفا لمذهب استاده
ايضا وقول السايل فهل يبطل هذا العالم المراد منه العالم الحسي القابل للكون والفساد وقد
ذكرنا فيما سبق ان التمسك بظاهر اقاويل الحكماء السابقين على الاطلاق غير جائز لان التنافر
بحسب الظاهر في كلماتهم كثير والرمز فيها غير عزيز ويؤيد ذلك ما ذكره ابو الحسن العامري في

بعض

بعض مصنفاته حيث ذكر احوال الفلاسفة الاوايل فقال فيه واما افلاطون فقد اختلف في مذهبه
في قدم العالم وحدوثه فانه قال في الولوطيقوس ان تركيب العالم ان العالم ابدي غير مكون دايم
البقاء وتعلق بهذا القول ابرقلس وصنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذي ناقضه يحيى النحوي
ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان الباري نقله من لا نظام وان جواهره
كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس
شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة فيه الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت
الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله ان العالم ابدي غير مكون اي لم يسبقه زمان ولم
يحدث عن شيء وان مقصوده من قوله مكون وقد نقله الباري من لا نظام الى نظام ان وجوده
متعلق بالصيغة الناظمة للمادة بالصورة وليس لواحد من هذين وجوده بذاته دون الايجاد
لصاحبه فالمبدع لما اخذه قد اوجبهما على التاجيل النظمي فهو اذا بمنزلة المبدع صادر للعالم
من لا نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان للعالم
مبدا علميا وليس له مبدا زمانيا اي له فاعل اخترعه لا في زمان فان كان فاحصا يفحص عن سبب
اختراعه احتاج بانه موجد بذاته لا فاضة وجوده وقادر على ايجاده ما اراده وعلى ذلك اطلق
القول في كتابه المنسوب الى فاذن بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في كتاب طيماوس
انه مكون وانه ميت غير دايم وقد تولى ارسطاطاليس تبيين مراده من اختلاف اللفظين فقال عنى
بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكن حدوثه دفعة ثم لم يعرض له موت
فساد المثوبة وعنى بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان
ذاته ما كان يفوز بالبقاء الابدي لولا استبقاه الله تعالى على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس
فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية انكم لستم بانكم لا تموتون ولكن استبقيتكم بقوتي الالهية

انتهى كلام ابي الحسن العامري كما نقل عنه ويمكن ان يقال ان المراد من المادة والصورة في قوله مركب
من المادة والصورة المادة بالمعنى الاعم ليشمل الجنس ايضا والصورة بالمعنى الاعم ليشمل الفصل
ايضا وعلى هذا يكون الجواهر العقلية ايضا مركبة من المادة والصورة بالمعنى الاعم وقوله وان
كل مركب معرض للانحلال الجواز ان يكون اشارة الى انه لا يجوز ان يوجد البسيط الحقيقي في عالم
الامكان سواء كان ما في عالم الامكان من المجردات او الماديات لانها مركبة وكل مركب منحل
الى شيء وشيء فيه وان كان بذلك التحليل في لحاظ التعيين والابهام فلا يمكن زوج تركيبي وليس
البسيط الحق الا الواجب جل شانه وقوله من لا نظام يجوز ان يكون المراد من لا نظام العلم الخارجي
السابق على الوجود ومن النظام الوجود الخارجي فيكون محصل الكلام ان العالم كان معدوما في
الازل ثم صار موجودا في اللاازل فيصدق ان الواجب جل شانه صرف العالم من لا نظام الى
نظام لانه لا شك ان العالم اذا كان معدوما في الازل يصدق سلب النظام وترتيب وجود
اجزائه عنه في الازل لان المعدوم مسلوب عنه كل شيء حتى نفسه فاذا صار موجودا بعد العدم
يكون وجود العالم ذا نظام باعتبار الترتيب الذي فيما بين اجزاء العالم في سلسلة البدو والختم ويحتمل
ان يكون مراد ارسطو من المادة والصورة في قوله ان وجوده متعلق بالصفة الناظمة للمادة
بالصورة المادية بالمعنى الاعم والصورة بالمعنى الاعم فيرجع حينئذ محصل كلامه الى ما ذكرنا مفصلا
اما لو خصص المادة بالمادة التي هي الهيولى الاولى والصورة بالصورة الجسمية والنوعية فلا
يحصل الاتحاد بين ما ذكرنا وبين ما ذكره ارسطو وقوله بانكم لستم معناه انكم لا تكونوا موجودين في
الازل فبعد حصول الخارجي صرتم موجودين بالايجاد لكم بقدرتي الكاملة ولا تموتون
بعدما اوجدتكم بل تكونون باقين ابدا لكن لا بقوتكم بل بقوتي الالهية التي هي متصفة بالتامية
وفوق التمام ايضا ولبعض الفضلاء المعاصرين رسالة في اثبات حدوث العالم وصرح فيها

موادا

موادا بان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية حادثة حدوثا زمانيا ولا يبقى شيء من الاجسام
زمانين وكذلك جميع النفوس المجردة سواء كانت فلكية او انسانية وغيرها ايضا حادثة حدوثا
ولا يبقى ايضا شيء من النفوس المجردة زمانين كالاجسام ذكر هذه المدعيات قياسات ظنها حجة لكن
ذكرها مع جرحها يورث الاطناب ولذا طويناها على غرها وزعم ان العقول المجردة ليست حادثة
بل جميعها ازلي ومع ذلك لا يلزم تعدد القدماء ولا باس بان ينقل هذه الدعوى بعبارته قال
في اواخر تلك الرسالة بهذه العبارة الفصل الثاني عشر في نحو وجود العقول الفعالة ونحوها اعلم
من الفلاسفة ان الها نشر ما عين نشر ما الذات الالهية حتى يكون صقع الوجود واحد وانما به
تقديم ذاتها ووحدانها الا الواحد الحق انها واعلم ان الباري جل ذكره غاية كل شيء كما انه فاعل كل شيء لانه خير
محض لا شرية فيه اصلا وكل ما هو خير محض يطلبه كل شيء طبعا وارادة وهذا امر مركوز في جبلة
العالم جزئياته وكلياته محسوساته ومعقولاته ما من شيء الا وله عشق وشوق غريزي الى ما فوقه والى
ما هو اشرف منه وهو في بعض الاشياء مشاهد معلوم بالضرورة وفي بعضها يعلم بالاستقراء
وفي الكل يعلم بالحدس الصائب لضرب من البرهان وهو ان الوجود موثر ولذيذ لانه خير محض
وكمال الوجود والذ فكل موجود شامل لذا تصور الوجود العالي فلا محالة يشتاقه ويطلبه
طبعا واختيارا وهذا الشوق والطلب لو لم يكن له نهاية وغاية طبيعية لكان ارتكازه في
الجبلة والغريزة وعبثا وهباء معطلا ولا تعطيل في الوجود كما بين في مقامه فقد علم ان لكل
سافل امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان اما ذاتي فقط وذلك اذا كان
في المبدعات واما استعدادي وذلك اذا كان في المكونات ففي الابداعيات اذا
ثبت الامكان ووجد مقتضي ورفع المانع حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجد
ولا يتصور في المفارقات لعدم الاتفاقات والمزاحمات هناك كما في عالم الحركات واما

١

في هذا العالم فالنواقص وان كانت موجودة الا انها ليست دايمة ولا اكثرية لانها من العلل الاتفاقية
التي ليست من الاسباب الذاتية للاشياء وقد برهن في مباحث العلة والمعلول من الشفا وغيره ان
العلل الاتفاقية اقلية الوجود ومع قلتها لا توجد الا في غير الفلكيات من هذا العالم واما فيها فالطبايع
الاثيرية على مقتضى جبلتها من العوز عما ارتها اللايقة بها فلها الوصول الى غاياتها ثم الغاية للطبيعة
الجزئية اولا وبالذات طبيعة جزئية اخرى وهكذا الى ما شاء الله والغاية في الطبيعة الكلية
عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف فاذا تقرر هذا فنقول ان لكل طبيعة حسية فلكية كانت او عنصرية
طبيعة اخرى عقلية في العالم الالهي وهي الصور المفارقة الطبيعية لانها صور ثابتة في علم الله وكانها هي
التي سماها افلاطون وشيعته بالمثل الالهية وهي حقايق متاصلة لنسبتها الى هذه الصور الحسية
الداثرة لنسبة الاصل الى المثال او الشبح وانما تكون هي اصول هذه الاشباح الكاينة المتجددة لانها
فاعلها وغاياتها وصورتها ايضا لان تلك الاصول هي عقليات بالفعل وهذه لا تخرج عن القوة الى الامكان
وهذه بحسب وجودها الكوني التجددي سالكة مشتاقة اليها فهي من حيث جزئيتها وتشخصها
الزمانية لا تنال هذه اشياء فشيئا على التتالي وتصل اليها وصولا بعد وصول وتحصل الذاتها
منها حصولا بعد حصول على التدريج اذ لكل صورة عقلية شئون وجهات ووجوه وحيثيات
يحيط بها الا الله واما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها متحدة بها اتحاد ذي الغاية
بغايته عند الوصول واما تلك الصور العقليات والمثل النوريات والعلوم الالهيات فهي اذا
ملتحقة بفاعلها وغاياتها ملاحظة جلال باريها ومبدعها لم ترجع الى ذاتها لما طرفة عين عند لان
الامكان هنالك لا تفارق العقلية والقصور لا يباين التمام فهي بسبب استهلاكها الذوات صفة ذوات
الحي الاول ولا فرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الخبر القدسي ولا مجال لهم في الانانية والهوية
واما الطبيع وجنوده فليسوا منهم ولا من حزبهم والا لما وقع منهم الاباء والانانية فالكل منهم سجود

وركوع

وركوع وخضوع انتهى كلامه ويتوجه عليه ابحاث كثيرة لكن يكتفى ببعضها الاول ان قوله ان اطارس مثل
غير نشر مثل الذات يدل على ان نشر مثل العقول غير نشر مثل الواجب جل شانه ووجودها عين وجود
الواجب كما هو زعمه وصرح به ايضا لانه لو لم يكن وجود العقول عين وجود الواجب جل شانه بل يكون
العقول وجود مغاير لوجود الواجب ويكون وجودها اسوة بتركوجود الواجب جل شانه يلزم تعدد القدماء
بلا شبهة والحال انه صرح بان تعدد القدماء باطل فيجب عليه ان العقول الفعالة وان كانت ازلية
لكن وجودها عين وجود الواجب جل شانه ولئلا يلزم تعدد القدماء فيكون نشر مثل العقول عين نشر مثل
الذات الالهية ونشر مثل الذات الالهية عين نشر مثل العقول ووجود الذات الالهية عين الوجود العقول
الفعالة وهذا القول يلزم منه مخالفة الشرع والعقل جميعا اما الشرع فظ لانه لا توقف لاحد من
اهل الاسلام في زجر من قال بان وجود الممكن بالذات عين وجود الواجب بالذات يلزم ان يكون
بالذات موجودا بوجود لا علة له فيلزم ان يكون الممكن بالذات موجودا ولا علة لوجوده فيلزم ان
لا يكون الممكن بالذات ممكنا بالذات بل يكون واجبا بالذات والحال ان الممكن بالذات محتاج في وجوده
وعدمه الى الغير فيكون وجود كل ممكن بالذات وجودا معلولا ولا يصح له ان يكون موجودا بوجود مجعولا ووجودا م
غير مجعول وغير معلول لانه اذا كان وجود الممكن بالذات عين وجود الواجب بالذات فيكون
الممكن بالذات موجودا بالوجود الواجبي يكون واجبا بالذات فيصح لهذا الممكن الذي يكون موجودا
بالوجود الخارجي ان يقول في حالة الشعور بوجوده وانا واجب الوجود بالذات وانا الله كما نقل
عن المنصور الحلاج وجميع اهل الاسلام كفروه وافتوا بقتله واما العقل فلان الاتحاد في الوجود غير مقصود
الا بين الكلي والجزئي ذلك الكلي كالانسان الموجود بوجود جزئياته ولا يصح الاتحاد في الوجود بين الامور
الجزئية لانه قد ثبت بالبرهان انه لا يصح اتحاد الاثنين المتميزين المتغايرين في الوجود ولا يصح
ايضا ان يكون الحقايق المتباينة متحدة في الوجود موجودة بوجود واحد كحقيقة الانسان والفرس

وهو ظ ولا شك ان الواجب بالذات ليست حقيقة كلية بحيث يكون العقول منه جزئياتها ليتصور
اتحادهما في الوجود وكذا العقل ليس حقيقة كلية بحيث يكون الواجب بالذات منه جزئياتها ليتصور
اتحادهما في الوجود واذا لم يكن احدهما كليا والاخر جزئيا لذلك الكلي فكيف يتصور اتحادهما في الوجود
ايضا والتباين الذي بين حقيقة الواجب بالذات وبين حقيقة الممكن بالذات فوق التباين الذي
بين حقيقة الفرس فكما انه لا يجوز الاتحاد في الوجود بين حقيقة الانسان وحقيقة الفرس فبالطريق الانسان و
الاولى ان لا يجوز الاتحاد في الوجود بين حقيقة الواجب بالذات وبين حقيقة الممكن بالذات وايضا
وجود الواجب بالذات له خواص كما تقررت في موضعها ومن خواص وجود الواجب بالذات ان لا
يكون مجعولا ومعلولا ومن خواص وجود الممكن بالذات ان يكون مجعولا ومعلولا لان حقيقة الممكن بالذات
محتاجة في وجودها وعدمها الى الغير فاذا فرض وجود ممكن بالذات فيجب ان يكون وجوده وجودا
مجعولا معلولا لا وجودا غير مجعول وغير معلول ولا شك ان العقول من الممكنات فلا يصح كونها
موجودة بعين وجود الواجب بالذات لان وجود الواجب بالذات وجود غير مجعول وغير معلول وقد
عرفت انه لا يجوز ان يكون الممكن بالذات موجودا بوجود غير مجعول وغير معلول بل يجب ان يكون موجودا
بوجود مجعول او معلول فحقيقة الواجب بالذات يجب ان يكون موجودة بوجود غير مجعول وغير معلول
وحقيقة الممكن بالذات يجب ان يكون موجودة بوجود مجعول ووجود معلول فكيف يتصور ان يكون
حقيقة الواجب بالذات وحقيقة الممكن بالذات موجودتين بوجود واحد بل يجب ان يكون وجود كل واحد
منهما مباينا لوجود الاخر لحقيقتهما فيجب ان يكون وجود العقول المغاير لوجود الواجب ثابتا ثم
واذا فرض ثبوت العقول يلزم القول بتعدد القدماء فتعدد القدماء لازم غير ممتنع الا ان
يمنع وجود العقول وهذا المنع ممنوع اما اولا فلان حقيقة المقدمة القائلة بان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ثبت في مقامها وباستعانة تلك المقدمة يمكن اثبات العقل بل الاثبات

العقل

العقل لانه كثيرة وايضا صاحب الرسالة المذكورة قائل بوجود العقل فكيف تيسر له المنع وقوله
حقائق متأصلة الخ يتوجه عليه انه اذا ثبت انها حقائق متأصلة وليس تحصلها وتحققها بمحض
الاختراع كانياب الاغوال فلا بد لها من وجود وتحصل لا يكون بمحض الاختراع كانياب الاغوال
فلا بد لها من وجود وتحصل لا يكون بمحض الاختراع فيلزم ان يكون تلك الحقائق موجودات في نفس
الامر واذا كانت حقائق متأصلة موجودة في نفس الامر فلا يخلو من ان يكون تلك الحقائق واجبات
بالذات او ممكنات بالذات والاول محال والا يلزم تعدد الواجب بالذات وهو محال بمقتضى البرهان
فبقي الثاني وهو ان تلك الحقائق ممكنة بالذات واذا كانت حقائق ممكنة بالذات فلا بد لها من علة
جاعلة لان وجود الممكن بالذات مجعول خصوصا على ما ذهب اليه صاحب الرسالة من ان اثر الجاعل حقيقة
هو وجود المجعول وماهية المعلول يكون امرا انتزاعيا من وجوده ولا شك ان العلة الجاعلة متقدمة
الوجود على مجعولها فلا بد ان يكون وجود الجاعل غير وجود مجعوله ولا يكون وجود المجعول غير وجود الجاعل
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا اذا كان وجود المجعول عين وجود جاعله يلزم ان يكون الجاعل
جاعلا لوجوده فيلزم كون الشيء موجبا لنفسه لان المجعول يجب ان يكون والا لم يكن مجعولا ويكون محتاجا
الى العلة في وجوده ولا يكون ممكنا بالذات لوجب ان يكون مجعولا والمفروض ان وجود المجعول عين وجود
الجاعل فيلزم ان يكون وجود الجاعل مجعولا لذلك الجاعل الذي يكون ذلك الموجود موجودا بذلك
الوجود وكل موجود يكون الوجود عين ذاته يكون واجب الوجود بالذات لا ممكن الوجود بالذات لان
الوجود اذا كان عين ذات موجود يلزم ان يكون ذاتيا له وثبوت الذات والذاتي يكون بطريق الضرورة
الذاتية فيكون ثبوت الوجود له ضروريا ذاتيا ولا شك ان الامر الذي يكون ثبوت الوجود له ضروريا
ذاتيا له يكون واجب الوجود بالذات لا ممكن الوجود بالذات لان ممكن الوجود بالذات ما هو مسلوب
ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى الذات فلا بد ان يكون الوجود اما ان يكون واجب الوجود بالذات

او ممكن الوجود بالذات ولا واسطة بينهما فاذا كان العقول موجودة بالوجود الواجبي يلزم ان يكون
جميع خواص وجود الواجب بالذات متحققة فيه ومن بعض خواص وجود الواجب بالذات ان يكون
عين ذات الموجود الذي يكون ذلك الموجود موجودا بذلك الوجود وقد عرفت ان كل موجود يكون
الوجود عين ذاته يكون واجب الوجود بالذات لا ممكن الوجود بالذات فيلزم ان يكون العقول على تقدير
كونها موجودة بعين وجود الواجب جل شانه واجبات بالذات لا ممكنات بالذات فيلزم تعدد الواجب بالذات
وانقلاب الماهية ايضا وهما محالان فلا بد ان يكون العقول موجودة بوجود مغاير لوجود الواجب
بالذات وهو الوجود الذي يكون له علة والوجود الذي يكون زائدا على ذات الموجود والمفروض
ان وجود العقول لا يكون منفكا عن وجود الواجب بالذات ازلا وابدا فيلزم تعدد القدماء
وقوله والعلوم الحقيات صريح في ان العقول نفسها صور علمية له تع كما هو مذهبه لان المختار عنده
هو ان العقول النورية صور علمية له تع ومعان هذا اكثر من ان يحصى لكن يذكر بعضها منها ان تلك
الصور علمية لا يخلو من ان يكون واجبات بالذات فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو باطل
باتفاق الحكماء والمتكلمين وبرهانا ايضا وان كانت ممكنات بالذات فلا بد لها من علة فالعلة
مباينة الذات والوجود على ما عرفت سابقا وتلك العلة هي واجب الوجود بالذات فيكون
واجب الوجود علة صدورها ولما كان واجب الوجود بالذات كل فعل وايجاد منه يكون مسبوقا
بالعلم فلا بد من سبق العلم وذلك العلم السابق اما ان يكون عين تلك الصور العلمية فيلزم تقدم
الشيء على نفسه وان كان غيرها ننقل الكلام اليه فاما ان يذهب غير النهاية بالفعل وهو
التسلسل المحال او لا يذهب الى غير النهاية وح اما ان يلزم الدور وهو محال او يلزم كون
الشيء موجدا لنفسه فلا يتصور كون وجود الجاعل مجعولا لذلك الجاعل فيلزم كون الشيء موجدا
لنفسه فلا يتصور كون وجود المجعول عين وجود الجاعل واذا لم يكن وجود المجعول عين وجود الجاعل

فيجب ان يكون وجود العقول المفارقة غير وجود الواجب جل شانه والمفروض ان وجود العقول
سرمدي فيلزم تعدد القدماء وايضا المفروض ان العلة الجاعلة للعقول هو الواجب بالذات ولنسبة
الوجود الى الواجب بالذات لنسبة الذاتي الى ذي الذاتي لان الوجود ضروري ذاتي بالقياس الى الواجب
بالذات ونسبة الوجود الى الممكن بالذات لا يكون ضرورية بل الممكن بالذات مسلوب ضرورة الوجود
والعدم بالنظر الى الذات فالواجب بالذات يجب ان يكون موجودا بوجود ضروري ذاتي والممكن بالذات
يجب ان يكون موجودا بوجود مسلوب عنه الضرورية الذاتية فوجود الواجب بالذات ممتنع على الممكن بالذات
كما ان وجود الممكن بالذات ممتنع على الواجب بالذات فكيف يتصور ان يكون الواجب بالذات والممكن
بالذات موجودين بوجود واحد فلا بد ان يكون وجود العقول المفارقة الفعالة غير وجود الواجب
جل شانه والمفروض ان العقول الفعالة لم ينفك وجودها عن وجود الواجب جل شانه ازلا وابدا فيلزم
تعدد القدماء فوق واحد فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجود واحد شخصي بحيث لا يكون له علة
اذا كان وجود الواجب جل شانه وبحيث يكون له علة اذا كان وجود الممكن بالذات فالاحتياج
الى العلة وعدم الاحتياج اليها لا يكون على تقدير وحيثية واحدة بل يكون على تقديرين وحيثيتين
ولا فساد فيه قلت المفروض هو الواحد الشخصي الذي يكون كل واحد من الواجب بالذات والممكن بالذات
موجودا به بعينه فذلك الواحد الشخصي يلزم ان يكون معلولا وغير معلول وهما متنافيان لا يجتمعان
ولو بالف علة كالسواد والبياض فانهما لا يجتمعان في زمان واحد وآن واحد في محل واحد ولو بالف علة
وايضا من خواص وجود الواجب الوجود بالذات ان يكون ذلك الوجود عين ذات الموجود الذي يكون ذلك
الوجود موجودا بذلك الوجود كما ان وجود الممكن بالذات من خواصه ان يكون ذلك الوجود زائدا على ذات
الوجود الذي ذلك الموجود موجود بذلك الوجود فاذا فرض كون العقول موجودة بعين وجود الواجب
جل شانه ويكون الواجب بعينه عين وجود العقول ايضا عين ذات العقول لان من خواص وجود الواجب

الوجود

الوجود بالذات ان يكون عين ذات الموجود او يلزم ان يوصل الواجب بالذات امرا بلا مسبوق العلم
وهو محال ايضا ويكون مناط العلم بالاشياء وانكشاف الاشياء عنده تع هو ذاته البسيطة
الحقة ووجود الاشياء وعلى هذا كان العوا في مناط الانكشاف والعلم فهو المط فيكون ذات
الواجب جل شانه بذاته بلا مدد امر وبلا استعانة بشئ اصلا علما تفصيليا بجميع الاشياء كلياتها
وجزئياتها مجرداتها وماديتها ومتغيراتها وكائناتها وفاسداتها فعلمه جل شانه بالاشياء قبل
وجودها كعلمه بها بعد وجودها بلا تفاوت اصلا ويكون النظام الجلي وجميع اجزائه حاضرا
عنده على وفق العلم التفصيلي المذكور ويكون جميع ما عدا ذاته البسيطة الحقة من كل وجه معلومات
فقط لا علوما الزم باعتبار من الاعتبارات اصلا وجواز كون الشئ علما باعتبار ومعلوما باعتبار
العلم بذاته فقط لا باعتبار العلم بغير ذاته ايضا لان هذا مختص بمقابل العلوم عرفت انه يمتنع ان يكون
جل شانه بحيث يكون علمه بجميع كالاته زايدا على ذاته تع بل يجب ان يكون جميع كالاته جل شانه
ثابتة له جل شانه في مرتبة ذاته باعتبار ذاته البسيطة الحقة من كل بلا مدد واستعانة بشئ
غير ذاته اصلا وسيجئ زيادة تحقيق لهذا في المسلك الحكمي وما ذكرناه وبينا هو الحق الحقيق بالتصديق
والمسلك الحكمي في ذلك هو انه قد ثبت بالبرهان ان واجب الوجود بالذات في اعلى مراتب الكمال ويكون
جميع كمالات الموجود بما هو موجود ثابتا له تع والا يلزم النقص له تعالى فهو كمال اتصاص كمالات
الموجود بما هو موجود ناقص ولا يجوز النقص على الواجب جل شانه فلا بد ان يكون جميع كمال
الموجود بما هو موجود ثابتا له تع ولا بد ان يكون جميع ما هو كمال للموجود بما هو موجود وثابت
له تع ثابتا له تع في مرتبة الذات لا في المرتبة المتاخرة عن الذات لانه لو كانت الكمالات ثابتة له تع
في المرتبة المتاخرة عن الذات وان لا يكون ثابتة له في المرتبة الذات يلزم ان يكون جل شانه
العياذ بالله امرا ناقصا في مرتبة الذات وفاقد الكمال في مرتبة الذات وهو بط وايضا

النور الاعلى من الكامل ما هو كالاته في مرتبة ذاته بان يكون الكمال ذاتيا له لا عرضيا فلو لم يكن الواجب
جل شانه كالاته في مرتبة ذاته يلزم ان يكون ناقصا بالنظر الى الكامل الذي يكون الكمال في مرتبة
ذاته وبالجملة فرق بين بين ذي كمال قايم بنفس ذي كمال او حاصل عنده وبين الكامل
الذي هو نفس الكمال القايم بالذات كما انه فرق بين بين ذي نور وبين نور قايم بنفسه ولا شك
ان ما هو الاتم في الكمال انما هو الكامل الذي يكون هو نفس الكمال القايم بالذات لان الكمال لا
يكون ثابتا له في المرتبة المتاخرة عن الذات فان الكمال ح يكون عرضيا له لا ذاتيا له كما ان الاتم
في النورية ما هو نفس النور القايم بذاته ويحتمل ان يكون قول الله تع وفوق كل ذي علم عليم اشارة
الى ما ذكرنا مفصلا بمعنى ان كل ذي علم يكون فوقه عليم لا يكون ذي علم بل يكون نفس العلم والبرهان على ذلك
هو ان العالم الذي علمه زايد على ذاته يكون قابل العلم والمراد بذي علم قابل العلم وقابل العلم لا يصح
ان يكون فاعلا لعلمه لان فاعل العلم مفيض العلم وموجده وفاعل العلم وموجده يجب ان يكون عالما
بما يفيضه ويوجده او لا ثم يفيضه ويوجده لان مفيض العلم وموجده لا يكون الا فاعلا مختارا
والفاعل المختار يجب سبق علمه على فعله فلو كان قابل العلم فاعلا لعلمه يجب ان يكون علمه سابقا
على فعله فذلك العلم السابق اما ان يكون عين العلم اللاحق فيلزم تقدم الشئ على نفسه او غيره يلزم
التسلسل لان المفروض ان العلم زايد على الذات وكل عالم ذو علم لا عين العلم ولما كان العلم قائما بذي
العلم يكون ذو العلم قابلا له ولا يصح ان يكون قابل العلم فاعلا له فلا بد ان يكون علمه فائضا من
عالم اخر لان مفيض العلم فوق المستفيض كما ان معيد العلم فوق المستفيد ثم ننقل الكلام الى ذلك
المستفيض لان مفيض العلم يجب ان يكون عالما فلو كان هو ايضا قابل العلم وقد عرفت ان قابل
العلم لا يكون فاعلا له فلا بد من عالم اخر فوقه حتى يفيض عليه العلم وهكذا ولا يجوز ان تذهب سلسلة
ذي علم وسلسلة قوابل العلم الى غير النهاية بالفعل لانه يلزم التسلسل المحال فيجب ان ينتهي الى العلم الا يكون

بذي علم بل يكون نفس العلم القايم بالذات وهذا الذي ذكرناه منصلا في العلم جار في جميع
الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود كالوجود والقدرة والارادة والحيوة وغيرها
فنوق كل ذي قدرة قدير وفوق كل ذي ارادة مريد لا يكون له ارادة زايدة على ذاته
وفوق كل ذي حيوة حي لا يكون الحيوة زايدة على ذاته وهكذا في ساير الصفات الكمالية وبما
حققنا وفصلنا ان جميع العالمين من الممكنات وجميع القادرين منها وبالجملة جميع الكاملين
بالكمال المطلق للموجود بما هو موجود من الممكنات قوابل الكمال وقد عرفت ان قابل الكمال لا
يكون فاعلا للكمال فجميع العالمين من الممكنات قوابل العلم ويكون الجميع بذي علم وفوق كل ذي علم
عليم وهو الواجب جل شانه وكذا القياس في غير العلم من الكمالات فلو كان علمه تع زايدا
على ذاته تع لكان قابل العلم كالعالمين من الممكنات وقد عرفت فساده فلا بد ان يكون علمه
تع حاصلا بذاته وجميع الاشياء مفصلة تفصيلا تاما بحيث لا تفصيل فوقه وعين ذاته
فيكون ذاته تع علما تفصيليا قايما بذاته وما عدا ذاته جل شانه لا يكون الا معلوما فقط ولا
يكون علم الله تع باعتبار من الاعتبارات اصلا كما زلت فيه اقدام الاقوام فيصدق ان ذاته
جل شانه امر بسيط حق من جميع الوجوه لا تكثر فيه اصلا ومع ذلك يكون ذلك البسيط
الحق مع جميع الوجوه منبع الانكشاف جميع الاشياء تاما بحيث لا يكون تفصيل فوقه فكل ما يترتب
على الصور العلمية سواء كان العلم حصوليا او حضوريا يترتب على ذاته تع بذاته بل اتم ما يترتب
على العلم الحصولي والحضوري يترتب على ذاته تع بذاته من غير احتياج الى ما عدا ذاته المقدسة
اصلا بل لا نسبة اصلا بين الانكشاف الذي يترتب على الصور العلمية سواء كانت حصولية
او حضورية وبين الانكشاف الذي يترتب على ذاته تع بذاته الحقة البسيطة من كل وجه
بلا مدد واستعانة بشيء اصلا ويمكن ان يكون ما روي عن امير المومنين ويعسوب الدين

على

على بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام العلم نقطة كثرها الجاهلون اشارة الى ما ذكرنا مفصلا في
عالم الوجود يكون جميع الكاملين سوى الله تع قوابل الكمالات ومفيض الكمالات على قوابل الكمالات
لا يكون الا الواجب جل شانه فمفيض كل علم على ذي علم هو الواجب جل شانه فظهر سر الكلية
في قوله تع وفوق كل ذي علم عليم وهكذا القياس في غير العلم من الكمالات فمن كان اذعن بعينية الصفات
الكمالية في حق الواجب جل شانه كلفناه باذعان جميع ما ذكرناه تلو اذعانه لا دخلناه في
حزبنا اهل اليقين والاصلناه باهل دين امسكين لهم بمكن بعينية الصفات من العالمين ولم يحصل
لك بعد كما ينبغي فهم مطالب الحكماء الالهيين والعلماء الربانيين وقوله ملاحظ لجمال باديها
ومبدعها اوجب تحقق الاثنينية بين المعلول وبين الواجب جل شانه لان الملاحظ لا يتحقق
الا بين امرين وهنا الملاحظ بصيغة الفاعل والملاحظ بصيغة المفعول وايضا قوله باديها
وكذا قوله مبدعها يدل على مجعولية المعقول لان البارى بمعنى الخالق وكذا المبدع وقد عرفت
انه لا يتصور الاتحاد في الوجود بين الحقيقة الامكانية والحقيقة الوجودية وبين الخالق والمخلوق
وبين الجاعل والمجعول فلا بد ان يكون المعقول على تقدير كونها حقايق متحصلة بحسب نفس الامر
لا بمحض الاختراع كما يا ... العقول موجودات بوجودات متباينة عن وجود الواجب جل شانه
والمفروض ان العقول سرمدية الوجود كالواجب جل شانه فيلزم تعدد القدماء بلا شبهة
ومنها ان كل عالم كامل بالعلم الذي يجوز اتصافه به وانما قلنا ذلك لان بعض العالمين يجوز
ان يكون بعض انحاء العلم ممتنعا له كالواجب جل شانه فان العلم الاحساسي اي العلم باستعمال
الحواس وباستفادة من الحواس ممتنع له تع بحسب تنزيهه تع عنه فكل عالم متصفا بعلم جايز
له يكون ذلك العلم كمالا له وهذه مقدمة حقة عند من له فطرة سليمة وبعد تمهيدها نقول
لو كان علمه تع بمخلية الغير بان يكون مناط الانكشاف غير ذاته تع فيلزم ان يكون ذلك الغير

علما له لان العلم هو ما يترتب عليه الانكشاف وقد عرفت ان كل عالم متصف بعلم جاز ان يكون
ذلك العلم كمالا له فيلزم ان يكون الغير الذي هو علم للواجب جل شانه كمال الواجب جل شانه
وح يلزم استكمال الواجب جل شانه بغير ذاته فيكون محتاجا الى ذلك الغير في كماليته فلولاه
لم يكن كاملا باعتبار ذاته فيكون كاملية باعتبار الارتباط والصحابة مع هذا الكمال الذي كان
تومبر فاخرا وفرسر فاخرا وغلامه حسن الوجه وابوه فاضلا فيلزم ان يكون واجب الوجود كاملا
باعتبار الغير لا كاملا بالذات وباعتبار الذات فقط فيلزم ان يكون حال الواجب مثل حال الكاملين
بالغير مثل العاملين الذين يكونون من الممكنات بالذات فانهم ايضا يكونون كاملين باعتبار الارتباط
بالصور العلمية سواء كانت حصولية او حضورية فكما انهم يصدق عليهم انهم لا يكونون كاملين
باعتبار الذات فقط بل يكونون ناقصين في مرتبة الذات كذلك يلزم ان يكون واجب
الوجود بالذات لا يكون كاملا في مرتبة الذات بل يكون ناقصا فيها وهو نقص عظيم يجب
تنزيهه تع وايضا ذلك الغير الذي هو علم للواجب جل شانه لا يجوز ان يكون واجب
الوجود بالذات والا يلزم تعدد الواجب بالذات ولا يجوز ان يكون ممتنعا بالذات ايضا
لان المفروض هو وجود ذلك الغير الذي يكون علما للواجب جل شانه فوجب ان يكون ذلك
الغير ممكنا بالذات فيلزم ان لا يكون الواجب بالذات كاملا باعتبار ذاته فقط بل يكون
كاملا باعتبار الارتباط والصحابة مع الممكن بالذات ومع قطع النظر عن ذلك الممكن بالذات
لا يكون كاملا بل يكون ناقصا والحال ان الحقيقة الوجوبية حقيقة كاملة والحقيقة الامكانية
حقيقة ناقصة بالنظر اليها والعقل الصريح يستفيض عن كون الحقيقة الكاملة مستكملة
بالحقيقة الناقصة بل يحكم حكما قطعيا بان استكمال الحقيقة الناقصة انما هو بالارتباط
بالحقيقة الكاملة وكمالاتها مكتسبة من تلك الحقيقة الكاملة وكون جميع كمالات الحقيقة الناقصة

بالغير

بالغير وجميع كمالات الحقيقة الكاملة التي في نهاية الكمال لا يكون بالغير بل يكون جميع كمالاته
كمالا لذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته والا لم يكن ما فرض انه كامل الحقيقة نهاية الكمال
كامل نهاية الكمال افمن انكرها لا ينكرها الا باللسان دون مراجعة الجنان لان قلبه مطمئن بالايمان
وقال في اواخر تلك الرسالة ايضا بقوله تنويع كل شيء كل هوية سواء كانت واجبة او ممكنة فلا
بد لها من لوازم عقلية وفروعات هي معاليه دلوما الشيئية والمعلولية والموجودية وخصوصا
الهوية التي هي اصل الهويات ومنبع كل وجودات ومنشاء كل مفهوم وماهية فاذا الذات الالهية
لها اشعة وانوار واضواء واثار كيف والوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره وتلك
الاضواء والانوار سيما جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة والمشاؤن وهم اصحاب المعلم الاول سموها
بالصور العقلية القائمة بذاته تع وسماها افلاطون وشيعته بالمثل النورية وجمهور المتكلمين بالصفات
الالهية والمعتزلة بالاحوال والصوفية تارة بالاسماء وتارة بالاعيان الثابتة ولكل وجهة هو
موليها وتلك الاشعة كيف تفارق اصلها ومنبعها ولو فارقته وجود الم يكن اشعة ومثال ضعفي
في الشاهد اشعة شمس الحس الذي هو المثل الاعلى لها في السموات الا ان بين الاشعتين فرقا
وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة فعالة وفاعليها فاعلية مستجانه بعينها واشعة شمس الحس
انوار لغيرها لا لذاتها ولهذا انها غير احياء ولا ناطقة فاعلة وايضا تلك الصور الالهية
انفصال عقلي عن مبدأها وفاعليها لا كذلك هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية بالشمس الى هذا
ذال انتهى كلامه ويتوجه عليه ابحاث لكن نقتصر بذكر بعضها ايضا الاول ان قوله لها اشعة وانوار
واضواء واثار يفهم منه ان تلك الاشعة معلولات واثار لازمة للذات تع غير منفكة عنها في الازل
على ما سيصرح بقوله وتلك الاشعة كيف تفارق اصلها ومنبعها ولو فارقته وجود الم يكن اشعة
وقد عرفت فيما سبق انه لا معنى لكون الحقيقة الوجوبية محققة الوجود مع الحقيقة الامكانية فلا بد ان يكون

تلك الاشعة والاثار المعلولة للواجب تع موجودات بالوجود الذي يكون لعلته ويكون واجب
الوجود موجودا بالوجود الذي لا يكون لعلته فيلزم تعدد الوجود الازلي فيلزم تعدد القدماء
على ما اشتهر من الفلاسفة وقوله والمشاؤن وهم اصحاب المعلم الاول سموها بالصور العلمية القائمة
بذاته تع يتوجه عليه ان هذا عين العلم الحصولي وقد ابطله الشيخ في الشفا والتعليقات والشيخ
من تبعة المعلم الاول وقد عرفت ان كلام الحكماء السابقين اكثره رموز والتدافع بين كلماتهم
كثير فلا بد من التاويل والصرف عن الظاهر اذا كان البرهان على خلافه ومثل هذا واقع كثيرا في
القران الكريم الالهي ايضا نحو قوله تع يد الله فوق ايديهم ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
ولا يلد الا فاجرا كفارا فجميعها ما ول على ما فصل في مقامه فاذا جاز ذلك في الكتاب الكريم
الالهي الذي هو ام الكتب الحكمية واصلها ومنبعها فلا وجه للاستبعاد في جواز ذلك في غيره
من فروعه وقوله وسماها افلاطون وشيعته بالمثل النورية يتوجه عليه ان المثل اذا حملت على هذا
المعنى الذي ذكره يتوجه عليه ابحاث كثيرة واما اذا حملت المثل الافلاطونية على الوجه الذي
حققناه فيما سبق لا يتوجه عليه شيء من الابحاث فلا بد من الحمل على الوجه الذي يكون حقا ولا يتوجه
عليه شيء من الاعتراض وقوله ومثال هذا في الشاهد اشعة شمس الحس التي يتوجه ان هذا القول
عين قول القائلين بقدم العالم وبتعدد القدماء على ما قال الشيخ المقتول ان القايل بقدم العالم
بتعدد القدماء في الهيا كل بقوله ولما علمت ان الشعاع من الشمس وليس الشمس في الشعاع وان دام
بدوامه فلا تتعجب من كون الحق قايما بالقسط وما اذا صير الشمس دوام شعاعها وانقياد ذرات
في نورها انتهى كلامه انه كما لا فساد في شعاع شمس العالم الحسي وحصول نور شعاعها دايما
وحصول التنوير بشعاعها دايما وحصول فيضها على الغير دايما كذلك لا فساد في كون شعاع
شمس عالم العقل ان يكون صدر دايما وغير منفك عنه وبحصول فيضه على الغير دايما الا ان دوام الفيض

اتم

اتم في الفياضية من ان لا يكون دايما بل ولا يكون معدوما في الخارج ثم حصل بعد العدم لان
الفيض خير والخير الدايم اتم من الخير الغير الدايم هذا خيال الشيخ المقتول وقد ذكرنا فيما سبق
ما يتوجه عليه فارجع اليه وبالجملة مال كلام الشيخ المقتول ومال كلام هذا الفاضل المعاصر واحد
بلا تفاوت بينهما اصلا فيلزم القول بقدم العالم وبتعدد القدماء على هذا الفاضل المعاصر بلا شبهة
لان الشيخ المقتول قايل بوجود العقول لكن لا يقول بالاتحاد وجود العقول مع وجود الواجب جل
شانه فيلزم عليه تعدد القدماء بخلاف ما ذهب اليه الفاضل المعاصر فانه قايل بالاتحاد وجود
العقول مع وجود الواجب جل شانه فلا يلزم عليه تعدد القدماء لانا نقول قد عرفت فساد هذا
الاتحاد بوجوه شتى فارجع اليها خاتمة وتوصية يا اخوان الدين وشركاء اليقين
اني بفضل الله المعين وحول الله المتين لعلاتيكم في هذه الرسالة المكتوبة تحقيقات قدسية
حقايق لاهوتية وقواعد متقنة واصول مبرهنة يكون جميعها اذكارا عقلية الهية فمن داومها
ولازمها وصرف الاوقات في ذكرها وفكرها وغورها يجد الشفاء من الجهالات والنجاة
من التشكيكات والاشارات الى كنوز التحقيقات والتنبهات في معرفة المرموزات والايماضات
في الامتداد الى الخفيات وتنوير الايمان بالعقايد الصحيحة بالبرهان والصراط المستقيم الى الدين
القويم والافق المبين فمن رياض قدس اليقين واوصيكم ان لا تظهروا تلك الحكم النورية والاسرار
الربوبية والاذكار الالهية الا على من كنتم امتحنتم وحصل الوثوق لكم ببقاء سريرته واستقامة
طبيعته وحسن عقيدته وبعد ذلك لا تظهروها عليه الا مدرجا محرزا مفرقا ليكون فهم كل
سابق ممدا ومعينا لفهم كل لاحق واما من لم تكونوا ممتحنين له او كنتم ممتحنين وظهر لكم خبث
باطنه وانه لم يكن من اهل الدين القويم والطبع المستقيم بل يكون من اولي وساوس الغيل والغال
وجنود شيطان الخيال ومن المشتاقين للنزاع والجدل الخراج عليكم في دين العقل المطهر ومشرع

البرهان الانور اظهار شیء من تلک الحقایق والاسرار علیه وعنان فاتر کرده حزن بر فلک
میسر لما خلق له باهمه مگوئید اسرار عشق و مستی تا بی خبر بمیرند درد خود پرستی
اسرار یقین مگو ای اهل شک را معنی بزرگ مشنوان کوچک را با اهل مجاز هیچ حقیقت مگذار
خود جو ز مغز جوز به کودک را ولو کنتم اظهر تموها علیه فع انکم وقعتم فی الحرام العقلی
لکنتم من العابثین النادمین ایضا تا کی بابی خلق مجازی خود را مشهور مکن بگشته
سازی خود را چون می بینی که اهل مجلس کورند ای شمع بهرزه میگدازی خود را تمت

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

الحمد لله خالق الکل وباعث الرسل وهادی السبل والصلوة والسلم علی سید النبیین
وافضل المرسلین واشرف الاولین والآخرین محمد وعترته الطاهرین واوصیائه المعصومین
وذریته الهادین المهدیین فیقول احقر الفقراء الی الغنی الحقیقی محمد المشتهر
بشمسا الجیلانی غفر الله تع له ولوالدیه ولجمیع من له حق علیه هذه فواید قدسیة واسرار
ملکوتیه وقواعد عقلیه مبرهنة الفتها باذن الله تع لاهل الحق والیقین ولمن هو فی اظهار
الحقایق علیه مبین وفی غور الحقایق قدم متین وارجو منه جل شانه ان یجعلها وسیلة
شریفة لیوم الدین اعلم انه لا فقر تحت الفقر فی الوجود والحقیقة الی الغیر ولا غنی فوق الغنی
عن الغیر فی الوجود والحقیقة فالموجود الذی یکون فی وجوده وحقیقته محتاجا الی الغیر وهو الممکن
بالذات یکون محتاجا من جمیع الوجوه الی الغیر لانه لا یکون وجوده ضروریا ذاتیا ولا حقیقته ضروریة
ذاتیه له ولما احتاج الی الغیر فی الوجود والحقیقة فکل امر محتاج فی وجوده وحقیقته الی الغیر یکون
باعتبار ذاته لا شیئا صرفا یکون فی کل لحظة باعتبار کل اعتبار ثابت له فی نفسه محتاجا
الی الغیر ولا یثبت له شیء فی الامر الا باعتبار الغیر لا باعتبار محض ذاته لان محض ذاته شیء صرف
ولا یثبت لا شیء باعتبار انه لا شیء شیء ولان الامر الذی یکون محتاجا فی وجوده وحقیقته
الی الغیر یکون محتاجا الی ذلک الغیر فی جمیع کمال الوجود وکمال الحقیقة ایضا لان وجوده بالغیر
وحقیقته بالغیر واذا کان الوجود بالغیر یکون حالات الوجود وکمالاته التابعة له بالغیر لانه
لو لم یکن الغیر لم یکن الوجود ولو لم یکن حالات الوجود وکمالاته فلو لم یکن الغیر لم یکن حالات
ذلک الوجود وکمالاته فاذا کان الوجود بالغیر یکون جمیع شیونه ذلک الوجود وکمالاته
بالغیر وکذا العقل فی الحقیقة التی یکون بالغیر لان نفس الحقیقة اذا کانت بالغیر یکون جمیع شیونها

ایضا

ایضا بالغیر لانه لو لم یکن نفس الحقیقة لم یکن نفس الحقیقة شیونها فالامر الذی یکون فی
وجوده وحقیقته محتاجا الی الغیر ومستندا الی الغیر یلزم ان یکون مستندا الی ذلک الغیر
دائما باعتبار وجوده وحقیقته وجمیع شیون وجوده وحقیقته لیس شیء منها ضروریا
ذاتیا له واذا لم یکن شیء منها ضروریا ذاتیا له یلزم ان یکون ضروریا بالغیر لان الشیء ما لم یجب لم
یوجد ما لم یصر ضروری الوجود بعلته لم یوجد بناء علی نفی الاولویة الذاتیة والخارجیة علی ما
بینا فی صحفنا الحکمیة والامر الذی یکون فی وجوده وحقیقته غنیا عن الغیر یلزم ان یکون ضروری الوجود
وضروری الحقیقة ضروریا ذاتیا ویکون موجودا بلا علة ولا یکون لوجوده وحقیقته علة وان لم
یکن غنیا فلا بد ان لا یکون معلول الوجود ومعلول الحقیقة ویجب ان یکون واجب الوجود وواجب
الحقیقة وجوبا ذاتیا واذا کان ضروری الوجود ضروری الحقیقة ضروریا ذاتیا یکون جمیع کمالات
الوجود وجمیع کمالات الحقیقة ضروریة له ایضا ذاتیا لانه لو لم یکن ضروریا ذاتیا له یلزم ان یکون
کمالات وجوده معلولة له فیلزم الدور والتسلسل علیهما فصلنا فی کتبنا ومؤلفاتنا وسیجیء
ایضا ولا یحقق الضروری الذاتی الضرورة الثابتة فی مرتبة الذات الا ما هو ذاتی الشیء
فیجب ان یکون کمال الوجود والحقیقة ذاتیا لذلک الموجود بلا علة وذاتی الشیء اما ان یکون
عینا له او جزءا له والجزئیة فیما نحن فیه باطلة لان الجزئیة مستلزمة للترکیب وکل مرکب
معلول الوجود لان وجود المرکب متاخر عن وجود جزئه کتاخر وجود الاثنین عن وجود الواحد
فلا یجوز ان یکون الامر الذی یکون فی وجوده وحقیقته غنیا عن الغیر مرکبا فثبت العینیة فالامر
الذی یکون الوجود ضروریا ذاتیا له یجب ان یکون وجودیا وجمیع کمالات وجوده عینا له فثبت
عینیة الوجود کمالات الوجود ایضا فظهر انه لا غنی فوق الغنی عن الغیر فی الوجود والحقیقة
وکمالات الوجود والحقیقة ولا فقر تحت الفقر الی الغیر فی الوجود والحقیقة وکمالات الوجود

والحقيقة فالغني البحت الحقيقي ليس الا الموجود بلا علة والفقير البحت الحقيقي ليس الا الممكن بالذات
فليس الغني الحقيقي الا الواجب الوجود بالذات وليس الفقير الحقيقي الا الممكن بالذات فالممكن بشأنه
الفقير الحقيقي وهو المفتقر في الوجود والحقيقة وجميع حالات الوجود والحقيقة الى الغني الحقيقي
وهو الغني عن الغير في وجوده وحقيقته وكمالات وجوده وحقيقته هو ما هو ضروري كمالات
الوجود والحقيقة لانك قد عرفت ان وجود الممكن والحقيقة وجميع كمالات وجوده وحقيقته يكون
بالغير وكل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات والا لم يتحقق ما بالغير فيلزم ان يستند الغني
بالغير الى الغني بالذات وهو الواجب الوجود بالذات جل شأنه فظهور الممكن بالفقر والحاجة الى
الغني الحقيقي ويحتمل ان يكون ما ورد في بعض الروايات من قول المعصوم عليه الصلوة والسلام
رحم الله امرء اعرف قدره ولم يتعد طوره اشارة الى ما ذكرنا مفصلا فظهور الممكن الاستفاضة
وطلب الفيض دائما في كل لحظة سواء كان باعتبار الوجود الابتدائي والبقائي لان الوجود البقائي
ايضا وجود بالسبب لا وجود بلا سبب والا يلزم ان يكون واجب الوجود بالذات واذا كان الوجود
البقائي وجودا مجعولا فيتعلق الجعل بذلك الوجود البقائي وليس البقاء امرا انضماميا حتى يكون
امرا انتزاعيا كالوحدة والشيئية فيكون من متفرعات الجعل ومستندا الى جاعل الوجود البقائي
ولا يحتاج الى جعل اخر مستانف وايضا الوجود البقاء هو الوجود الاول بعينه الذي عرض
له الاستمرار ولا يصح ان يكون غيره والا لم يتحقق الاستمرار وايضا تعدد الوجود المتميزي
مساوق لتعدد الموجود المتميزي فلو تعدد الموجود تعدد الوجود ايضا فلا يتصور استمرار
الوجود الواحد الشخصي فكما ان الممكن بالذات محتاج الى جاعله ومستند اليه في الوجود الابتدائي
فكذلك محتاج الى الجاعل ومستند اليه في الوجود البقائي ايضا ولا تفاوت اصلا سواء
كان ذلك الموجود الممكن الباقي من المتغيرات او الثابتات فشأن الواجب جل شأنه افاضة

الوجود

الوجود سواء كان ذلك الوجود وجودا ابتدائيا وبقائيا فيكون دائما في افاضة الوجود فيكون
فياضا على الاطلاق ودائما افاضة الوجود وكمالات الوجود اما احداثا واما ادامة ويحتمل ان
يكون قوله تعالى كل يوم هو في شأن اشارة الى ما ذكرنا مفصلا فيكون الواجب جل شأنه في شأن الافاضة
دائما على جميع الموجودات الممكنة مطلقا سواء كانت من المتغيرات والثابتات ولا شك في ان ما هو
حال الشيء وشأنه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته يكون كمالا له باعتبار ذاته وكمال
الشيء خير له فكما ان الغنى الذاتي كمال للواجب بالذات فكذلك الفقر الذاتي الى الغني الحقيقي كمال
للممكن بالذات وقد عرفت ان كمال الشيء خير له ويحتمل ان يكون قول نبينا صلى الله عليه واله الفقر
فخري اشارة الى ما ذكرنا مفصلا اي الفقر الى الغني الحقيقي في وجودي وحقيقتي وجميع شئون وجودي
وحقيقتي كمالي وفخري واعلم ايضا انه لا صنعة الخالقية والجاعلية فانه الصانعية وهو ايجاد
الحقيقة المحصلة التي يكون تحت مقولة الجوهر او العرض فانه اجل الافعال واحكمها هو الحقيقة المحصلة
التي يكون داخلة تحت مقولة الجوهر او العرض فمن فعلها يصدق عليه انه فعل فعلا محكما متقنا
وكل من فعل فعلا محكما يكون عالما فجاعل الحقيقة المحصلة يكون عالما لا محالة وايضا كما ان الصانع
المجازي وهو مثل الحداد والخياط والبناء والحايك يجب ان يكون عالما بحقيقة ما يصنعه تفصيلا
واجمالا بحيث لو ساله سائل لاخبر بحقيقة ما يصنعه مفصلا مع ان الحداد لا يكون موجدا للسيف
والخياط موجدا للقميص والحايك موجدا للثوب والبناء موجدا للبيت فكذلك يجب بالطريق الاولى ان
يعلم الصانع الحقيقي حقيقة مصنوعه مثل ذلك الشيء المصنوع له اما اجمالا بحيث لو ساله سائل لاخبر بحقيقته وذلك
مفصلا بل الانصاف انه لا بد ان يكون الصانع الحقيقي والجاعل الحقيقي عالما اولا بحقيقة مجعوله ومصنوعه
تفصيلا وبخواصه واثاره تفصيلا ايضا وايضا لا وجود فوق اعطاء الحقيقة والوجود فكما ان الجواد
المجازي والكريم وهو معطي الدراهم والدنانير مثلا يجب ان يكون عالما بما يعطيه ويكرمه وبغاياته

وخواصه مع انه لا يكون موجدا لما يعطيه ويكرمه فكذلك يجب بالطريق الاولى ان يكون الجواد الحقيقي
والكريم الحقيقي وهو الموجد حقيقة والخالق حقيقة عالما بحقيقة ما يعطيه حقيقة ويكرمه حقيقة وغاياته
وخواصه واثاره وايضا مرتبة الخالقية مرتبة عظيمة جليلة العلو لا غالبية ولا قاهرية ولا كادية
فوق الجاعلية ولا مغلوبية تحت المجعولية بجعل الحقيقة المحصلة وخلقها مرتبة شريفة لا تناسب
الا الشريف والكامل وهو العالم دون الخسيس والناقص وهو الجاهل فثبت ان كل خالق
الحقيقة المحصلة عالم وكل عالم قادر مختار فثبت ان كل خالق الحقيقة المحصلة قادر مختار ايضا
والعجب ان يكون الصانع المجازي والصانع الغير الحقيقي عالما ولا يكون الصانع الحقيقي الذي
صنعته فوق جميع الصناعات عالما بمخلوقه ومصنوعه ولا يبعد ان يكون قوله تعالى الا يعلم من خلق
اشارة الى جميع ما ذكرنا تفصيلا فان قيل طالب الشيء يكفي له في طلب الشيء تصوره بوجه ما لئلا
يلزم طلب المجهول المطلق ولا يلزم ان يتصوره بالكنه والحقيقة فالعلم الذي يكون لا بد منه
هو العلم بالوجه لا العلم بالكنه والحقيقة وذاتياتها لا اجمالا ولا تفصيلا قلت فرق كثير
بين طالب الشيء وخالقه لان الطالب اعم من الخالق فطالب الشيء لا يلزم ان يكون خالقه كطالب
فرس او عبد او غيرهما واما الطالب الخالق فلا يكفي في ايجاد امر معين تصور ذلك الامر المعين
بوجه عام شامل له ولغيره لان ذلك الامر المعين من حيث انه معين وممتاز عن كل ما عداه
مخلوق له وصادر عنه فالصانع الحقيقي لامر معين يجب ان يعلم ذلك الامر المعين بعنوان
التعين والتميز عما عداه قبل الايجاد لان المؤثر الحقيقي والموجد الحقيقي والخالق الحقيقي يجب
ان يعلم حقيقة ما يصدر عنه تفصيلا واجمالا بحيث لو ساله سائل عن العلم التفصيلي لكان
قادرا على بيان تفصيل ما صدر عنه وبيان حقيقة ما صدر عنه تفصيلا الا ترى ان الصانع
المجازي كصانع طعام معين وصانع معجون معين كالفلاسفة مثلا يجب ان يعلم اولا مصنوعه

على

على وجه التعين والامتياز اما تفصيلا او اجمالا بحيث لو ساله سائل عن تفصيل حقيقة مصنوعه
المجازي وبيان اجزائه تفصيلا ولا يكفي له في المجازي بوجه عام شامل له ولغيره وكذلك
صانع بيت معين مثلا يجب ان يعلم مصنوعه المجازي وجميع اجزائه قبل صنعته المجازي تفصيلا او
اجمالا بحيث لو ساله سائل لكان قادرا على بيان تفصيل اجزاء مصنوعه المجازي ولا يكفي له
في صنعته المجازية العلم بمصنوعه المجازي بوجه شامل له ولغيره فاذا كان شأن العلم المتقدم
في الصانع المجازي على الوجه الذي ذكرنا فلا بد ان يكون العلم المتقدم في الصانع الحقيقي والخالق
الحقيقي ارفع شأنا واشد انكشافا كما لا يخفى على العقل الغير المشوب بالوهم وبالجملة يجب ان
يكون الجاعل والصانع قبل الصنع والجعل بما هو مصنوعه ومجعوله عالما احاطيا بحقيقة ما هو مصنوعه
ومجعوله ان كليا فكليا وان جزئيا فجزئيا واما شرط الشيء والته من حيث الشرطية والالية
فلا يلزم ان يكون الشرط عالما بالمشروط والالة عالما بذي الالة وبما حققنا يظهر ان نسبة
الايجاد الى النار والماء مثلا كان يقال النار فاعلة للحرارة واليبوسة والماء فاعل للبرودة
والرطوبة قول على المسامحة من قبيل اطلاق الفاعل على ما هو شرط اخير لوجود الشيء فنسبة الفاعلية
اليهما نسبة بطريق المجاز لا الحقيقة واعلم ايضا ان الامر الذي يكون كمالا له زائدا على ذاته يجب
ان يكون ذلك الامر كمالا له ولا يصح ان يكون فاعلا لكماله ايضا والا يلزم الدور والتسلسل
لانه لا يهب الكمال الفاقد عنه فكما انه يجب ان يكون فاعل الوجود موجودا قبل ايجاد الوجود وكذلك
يجب ان يكون فاعل الكمال المطلق للموجود بما هو موجود كاملا قبل ايجاد الكمال لان العاري عن
الكمال المطلق للموجود بما هو موجود قبل الايجاد لا يتصور منه ايجاد الكمال لانه لا يفيض الكمال
ولا يوجد الكمال الا من هو كامل قبل افاضة الكمال وايجاده لان واهب الكمال وموجده
ومفيضه لا يصح ان يكون فاقد الكمال وعاريا عن الكمال في مرتبة الايجاد والافاضة لان الكمال

لا يحصل الامر الكامل ولا يتصور فيضان الكمال وايجاده في الناقص الفاقد الكمال قبل ايجاد الكمال
بل موجد يجب ان يكون كماله اشرف واقوى من الكمال الذي يوجده فثبت ان موجد الكمال المطلق
للموجود بما هو موجود يجب ان يكون كاملا قبل ايجاد الكمال ليصح منه ايجاد الكمال فلو كان قابل الكمال
موجد الكمال له يجب ان يكون كاملا قبل ايجاد الكمال ليصح منه ايجاد الكمال فلو كان قابل الكمال كاملا
بذلك الكمال السابق اما ان يكون عين الكمال اللاحق فيلزم الدور اي تقدم الشيء على نفسه او غيره
والمفروض ان الكمال زايد على ذاته فينتقل الكلام الى ذلك الكمال الزايد فيكون قابلا لذلك الكمال ايضا
فلو كان فاعلا له يوجب ان يكون كاملا قبل ايجاد الكمال فلا بد من كمال اخر سابق فذلك الكمال السابق
اما ان يكون عين اللاحق او غيره وهكذا وينقل الكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية فيلزم التسلسل
او يرجع فيلزم الدور واللازم بكلا شقيه باطل وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم فظهر ان ما هو قابل
الكمال قابلا صرفا للكمال وتحتاج في اتصافه بكماله الى حيثية تعليلية فيكون قابل الكمال كاملا بالغير
وكل ما بالغير يجب ان ينتهي اليه ما بالذات والا لم يتحقق ما بالغير فلا بد ان يكون في عالم الوجود كامل
بالذات اي من هو يكون كماله ضروريا ذاتيا له وثابتا له في مرتبة الذات بلا حيثية تقييدية
ولا تعليلية فجميع الكاملين من الممكن بالذات يكونون كاملين بالغير لان حقيقة الممكن بالذات ووجوده
وكمالات وجوده بالغير وجميع شيونه ايضا بالغير لان الممكن بالذات باعتبار ذاته لا شيء صرف
وهالك صرف فجميع الحقايق من الممكن بالذات سواء كانت الجواهر او الاعراض باعتبار حقايقها
التصورية مستندة الى الجاعل وحقايق بالغير وقد عرفت ان كل ما بالغير يجب ان ينتهي اليه ما بالذات
والا لم يتحقق ما بالغير فوجب ان يكون في عالم الوجود حقيقة بالذات اي حقيقة ثابتة بذاتها من دون
الاحتياج الى علة اصلا وكذا القياس العقلي في الوجوب والوجود والعلم والقدرة والارادة والحيوة
وغيرها من الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود اذا كان كل واحد منها بالغير فلما كان في عالم الوجود

وجوب

وجوب بالغير وعلم بالغير وقدرة بالغير وارادة بالغير وحيوة بالغير فوجب ان يكون في عالم الوجود وجود بالذات
ووجوب بالذات وعلم بالذات وقدرة بالذات وارادة بالذات وحيوة بالذات والا لم يتحقق
ما بالغير لان ما بالغير فرع ما بالذات فكيف يتصور وجود الفرع بدون وجود الاصل اذا تمهدت
المقدمات فنقول كل عالم من الممكن بالذات يكون قابل العلم وعلمه بالغير لان حقيقة الممكن بالذات
وجميع شيونها مستندة الى الجاعل على ما عرفت ولا شك في ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود
وقد عرفت ان قابل الكمال لا يصح ان يكون فاعلا له وكما ان الممكن بالذات لا يكون الوجود ضروريا
ذاتيا له بالنظر الى الذات كذلك لا يكون شيء من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود ضروريا ذاتيا
له بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات لانه اذا لم يكن الوجود ضروريا ذاتيا له
وكذا القياس العقلي في القدرة والارادة والحيوة وغيرها من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود فلا
يصح ان يكون فرد من افراد الانسان مثلا فاعلا لعلمه وقدرته وارادته وغيرها من الصفات الكمالية
لان كل كامل من بالذات كامل بالغير فيكون محتاجا في اتصافه بكماله الى حيثية تعليلية ويكون قابل
الكمال وقد عرفت ان قابل الكمال لا يصح ان يكون فاعلا لكماله فكما ان الممكن بالذات لا يكون فاعلا لوجوده
وحقيقته كذلك لا يكون فاعلا لكماله ويكون قابلا صرفا لكماله فيكون كل فرد من افراد الانسان
مثلا قابلا صرفا بالنسبة الى وجوده والكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود فلا يصح ان يكون فرد
من افراد الانسان مثلا فاعلا لعلمه وقدرته وارادته وغيرها من الصفات الكمالية الزايدة على
ذاته بناء على ان قابل الكمال لا يصح ان يكون فاعلا لكماله بل يجب ان يكون فاعل كماله غير ذاته على
ما عرفت مشروحا فموجد علم افراد الانسان مثلا وقدرتها وارادتها وحيوتها وغيرها من
الكمال المطلق للموجود بما هو موجود يكون امرا خارجا عن ذاتها فلا يكون العبد موجد العلمه وقدرته
وارادته وغيرها من الصفات الكمالية بل يكون العبد قابل العلم وقابل القدرة وقابل الارادة

يجب ان يكون واجب الوجود بالذات ونسبة النور بالغير الى النور بالذات في معنى النورية مثل نسبة
الظل الى نور الشمس بل لا نسبة اصلا لان نور ما هو نور بالغير نور امكاني ونور ما هو نور
بالذات نور وجوبي ذاتي فيكون نور ما هو نور وجوبي نورا قاهرا على الاطلاق بالنسبة
الى ما عداه من الانوار بالغير بحيث يكون ما هو نور من الانوار بالغير ظلمة بالنسبة اليه
ولما كانت الانوار بالغير مستفيدة ومستفيضة لنورها العقلي فيكون قابلة للانوار
التي كمالاتها وقد عرفت ان قابل الكمال لا يكون فاعلا لكماله ولا بد في عالم الوجود من نور واحد
بالذات لان النور بالذات لا يكون الا الواجب الوجود وتعدد الواجب الوجود بالذات ممتنع
بالذات ويكون هو مفيض النور والظهور على ما هو قابل لهما فيكون هو نور جميع ما
في عالم الامكان ويكون نورية جميع ما عداه بمحض الارتباط والانتساب به بالقابلية الصرفة
لا بالفاعلية ايضا لانه لا تاثير للمقهور على الاطلاق والمغلوب على الاطلاق مع وجود الغالب
على الاطلاق والقهار على الاطلاق ويحتمل ان يكون قوله تعالى الله نور السموات والارض
اشارة الى ما ذكرنا مفصلا ولا يحتاج الى حمل النور بمعنى المنور كما قيل لان النور لا يجب ان
يكون منحصرا على النور المانوس المحسوس القايم بالغير لان النور قسمان قايم بالغير كما هو المانوس
وقايم بذاته بلا احتياج الى حيثية تقييدية ولا تعليلية في ثبوت معنى النور والظهور له على ما
عرفت مشروحا ثم لو كان النور منحصرا على النور المانوس المحسوس لوجب حمل النور بمعنى المنور وليس
فليس ولا خفاء في ان النور المانوس المحسوس بحسب البصر كلما اقوى يعجز عن ادراكه البصر ولهذا
يعجز البصر عن ملاحظة جرم الشمس ودون جرم ساير الكواكب ودون جرم النار وقد عرفت ان
النور بالذات القايم بنفسه قهار على الاطلاق وغالب على الاطلاق على جميع ما عداه من الانوار
بالغير في الظهور والنور فلا يقدر غيره على معرفة نوره العقلي والظهور العقلي حق المعرفة

جميع

فما النور الحسي اذا كان له كمال المغلبة يخفى على البصر الحسي ولا يعرف حق المعرفة فكذلك النور العقلي
اذا كان له كمال الغلبة والقهارية العقلية يخفى على البصر العقلي ولا يعرف حق المعرفة ويحتمل ان يكون
قول نبينا سيد المرسلين صلى الله عليه وآله ما عرفناك حق معرفتك اشارة الى ما ذكرنا مفصلا
ويحتمل ان يكون ما ورد في الادعية المأثورة وهو يا نور النور ويا خفيا من فرط الظهور اشارة
الى جميع ما ذكرنا مفصلا في النور والظهور وقد عرفت ان الوجود بالذات ليس له الا المعبر عنه
الواحد وهو ذات الواجب جل شانه وكذلك النور بالذات والظهور بالذات ليس له الا المعبر عنه
الواحد بناء على امتناع تعدد الواجب بالذات ويكون المعبر عنه بالوجود بالذات والنور بالذات
والظهور بالذات امرا واحدا جزئيا حقيقيا متشخصا بذاته بسيطا صرفا واجب الوجود
بالذات ويكون صرف الوجود وصرف النور وصرف الظهور ويكون جميع ما عداه من الوجود
بالغير والنور بالغير والظهور بالغير مستندا منتسبا مرتبطا اليه لانه الوجود الصرف والنور
الصرف والظهور الصرف فيصدق عليه انه معنى واحد تحصلي متشخص بذاته ووجود صرف
ونور صرف وظهور صرف يشترك فيه جميع ما عدا ذاته بالانتساب من الاشياء بالارتباط
والانتساب يصدق عليه انه مشترك معنوي بالمعنى الذي ذكرنا مشروحا وهذا القسم
من الاشتراك المعنوي للوجود والنور ثابت بحكم البرهان لكنه امر غريب غير متعارف كما ان
القسم الاخر من الاشتراك المعنوي الذي هو الشايع المتعارف عند الاطلاق وهو كون مفهوم
واحد كلي موجودا في المشتركين فيه لك المعنى ثابت ايضا بحكم البرهان لان مفهوم الوجود ومفهوم
النور العقلي ومفهوم الظهور العقلي يصح انتزاعه من كل واحد من الاشياء سواء كانت
موجودات في ظرف الخارج او الذهن كما لا يخفى من مارس علم الحكمة الحقة واعلم ايضا ان الوجود
بالغير والموجود بالغير مشتق ذاتي بالقياس الى الوجود بالذات والموجود بالذات لان الوجود

فبلا صرفا وكذا غيرها من الصفات الكمالية بناء على البرهان المذكور مشروحا واعلم ايضا ان
الوجود والنور والظهور متقاربو المفهوم والاحكام وكما ان الوجود ينقسم الى الوجود بالذات
والى الوجود بالغير ويلزم ان يكون الوجود بالذات واحد الوجود بالذات ولما امتنع تعدد الواجب
بالذات وجب ان يكون الوجود بالذات واحد على ما عرفت مشروحا فكذلك النور والظهور
ينقسم الى النور بالذات والنور بالغير والظهور بالذات والظهور بالغير ويلزم ان يكون النور بالذات
والظهور بالذات نورا في مرتبة الذات وظهورا في مرتبة الذات مع قطع النظر عن جميع ما عدا
الذات والا يلزم ان يكون نورا بالذات وظهورا بالذات ويلزم الخلف فظهر انه لا يحتاج الى
حيثية تعليلية في ثبوت النور بالذات والظهور بالذات له والا يلزم ان لا يكون نورا بالذات
وظهورا بالذات ولا الى حيثية تقييدية ايضا لانه لو كان يحتاج الى حيثية تقييدية لكان نوره
وظهوره زايدا على ذاته لان كل قيد حقيقي خارج عن المقيد والحقيقي فيكون نوره ما هو نور بالذات
امرا انضماميا زايدا على ذاته فيلزم مفسدتان احديهما انه يلزم انه لا يكون النور بالذات نورا في
مرتبة الذات مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات فيلزم الخلف وثانيهما انه يلزم التسلسل لان النور
الذي يكون ثابتا للنور بالذات اذا كان زايدا على ذاته ويكون امرا انضماميا بالقياس اليه
يكون صفة له وكل صفة معلولة فلا بد لتلك الصفة من علة فاعلية ولا يجوز ان يكون العلة الفاعلية
هي ذات الموصوف لانه لا شك في ان النور والظهور العقليين كالمطلق للموجود بما هو موجود
وقد عرفت ان موجد الكمال يجب ان يكون كاملا قبل ايجاد الكمال بكمال اقوى من الكمال الذي
يوجده على ما عرفت سابقا فلا بد ان يكون موجد النور العقلي له نورا عقليا ولا يصح منه ايجاد
النور فننقل الكلام الى ذلك النور السابق فاما ان يكون عين اللاحق او غيره فان كان عين
اللاحق يلزم الدور اي تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره فاما ان يذهب الى غير النهاية

فيلزم التسلسل او ينتهي فيلزم الدور فثبت انه لا يحتاج الى حيثية تقييدية ايضا فيكون النور
بالذات والظهور بالذات نورا بذاته وظهورا بذاته في مرتبة الذات مع قطع النظر عن جميع ما
عدا الذات من دون الاحتياج الى حيثية تعليلية ولا تقييدية فيكون نوره وظهوره بلا علة
وليس النور والظهور بلا علة الا الواجب بالذات ولما امتنع تعدد الواجب بالذات وجب
ان لا يكون في عالم الوجود الا نور واحد بالذات وظهور واحد بالذات ووجود واحد بالذات
فيكون المعبر عنه بمفهوم الوجود بالذات ومفهوم النور بالذات ومفهوم الظهور بالذات امرا
واحدا بعينه جزئيا حقيقيا متشخصا بذاته ولا كثرة فيه اصلا الا الكثرة الاسمية واما كثرة الصفات
الكمالية الزايدة على الذات على ما ذهب اليه الاشعري فانه يلزم الدور او التسلسل على ما عرفت
مشروحا فلا بد ان لا يكون في الواجب جل شانه تكثر الصفات الكمالية بل يجب ان يكون جميع الصفات
الكمالية عين ذاته بمعنى ان ذاته بذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته مصداق حمل موجود وعالم
وقادر ومريد وغيرها من الصفات الكمالية واما التكثر باعتبار الجزء فلان الواجب الوجود بالذات
لا يصح ان يكون مركبا بنحو من انحاء التركيب لان وجود المركب متاخر عن وجود جزئه كتاخر وجود
الاثنين عن وجود الواحد وتاخر وجود النوع عن وجود الجنس والفصل ولا يصح تحليل ما هو الواجب
بالذات بحسب الواقع ونفس الامر الى جزئين سواء كانا خارجيين او ذهنيين كما انه لا يصح
تحليل ذاته جل شانه بحسب الواقع ونفس الامر الى ماهية وحقيقة ووجود زايد على الماهية والحقيقة
وكل متاخر الوجود معلول الوجود ممكن الوجود فكونه امرا واجب الوجود بالذات لا يجتمع مع كونه
مركبا ذا جزء لانهما متنافيان والمتنافيان لا يجتمعان والا لو بالعكس علة ولا شك ان النور العقلي
اتم واقوى في النورية بالنسبة الى النور الحسي لان النور الحسي نور مادي والنور العقلي نور
مجرد عن المادة ونقصانها فالعقول والنفوس المجردة انوار عقلية لا بالذات بل بالغير الى النور بالذات

بالغير والموجود بالغير ناقص باعتبار ذاته وكامل باعتبار الغير لان كل موجود بالغير يكون
حقيقته وجميع كمالاته حقيقته وكمالات وجوده بالغير فيكون دائما محتاجا الى الغير باعتبار
حقيقته وجميع شيونه حقيقة على ما عرفت سابقا والوجود بالذات والموجود بالذات
كامل الذات وكامل الحقيقة وكامل من جميع الوجوه ويكون كاملا فوق الكمال الذي يتصوره
الكاملون من الممكنات بالذات بل بما هو عنه منزهة عن جميع الكمالات التي يتصورها الكاملون
من الممكنات لان الكمال الذي يتوهم امر ممكن بالذات لان الامر المتصور امر ذهني وموجود في
الذهن والموجود الذهني قائم بالذهن ومحتاج اليه في الوجود فيكون ممكنا بالذات والكمال
الذي يكون ثابتا للموجود بالذات والموجود بالذات يكون واجب الوجود بالذات ويستحيل ان
يكون قوله تع سبحان ربك رب العزة عما يصفون اشارة الى ما ذكرنا مفصلا ولا شك لك
في ان الناقص الحقيقي سافل والسافل طالب العالي والتشبه به وسعه كالمتكلم والمتعلم فكل
ناقص له عشق ذاتي في تحصيل الكمال المختص وسعه ومعشوقه ذلك الكامل والكامل قسمان
احدهما كماله زايد ذاته زايدا على ذاته كما في اهل الكمال من الممكنات فهذا القسم الكامل اذا صار
معشوقا يكون معشوقيته باعتبار صفات كماله وزينته ذاته لا باعتبار ذاته بذاته وثانيهما
الكامل الذي يكون كماله وزينته ذاته عين ذاته كما في الواجب بالذات وهذا القسم الكامل
اذا صار معشوقا يكون معشوقيته باعتبار ذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته فهذا القسم
من الكامل هو المعشوق بالذات والمعشوق الحقيقي والقسم الاخر لا يكون معشوقا بالذات بل باعتبار
ما عرفت مفصلا وكل موجود بالغير وموجود بالغير سواسية النسبة في ثبوت ذلك العشق الذاتي
له للكامل الحقيقي في اكتساب الكمال الذي في وسعه واستفاضته ما هو حظه ونصيبه من
الكمال وليس الكامل الحقيقي الا الوجود بالذات فيكون جميع الوجود بالغير والموجود بالغير صاحب

ذلك العشق الذاتي ولو كان له عشق الى غير ذلك الكامل الحقيقي ايضا يكون ذلك لاجل تحصيل
الشرط والرابطة لا لانه مقصود اولي وكما ان الفقير المجازي وهو فقير المال له عشق ذاتي للغني
المجازي وهو غني المال في تحصيل ما في وسعه من المال ونصيبه منه كذلك الفقير الحقيقي وهو
الفقير في حقيقته ووجوده وكمالات حقيقته ووجوده بل في جميع شيونه وحالاته له عشق
ذاتي للغني الحقيقي الذي هو الوجود بالذات والموجود بالذات في رفع فقره وتحصيل الغنى الذي
في وسعه فالعشق الذاتي اولا وبالذات انما هو للكامل الحقيقي والغني الحقيقي ولغيرهما لكونه
ثانيا وبالعرض من قبيل تحصيل ما هو الشرط المقصود بالذات وكما ان العطشان الحسي فاقد للماء
للماء الحسي له عشق ذاتي الى صاحب الماء الحسي منه واستيفاء حظه ونصيبه منه كذلك العطشان
العقلي وهو الممكن بالذات الفاقد للماء العقلي وهو الحقيقة والوجود وكمالات الحقيقة والوجود له
عشق ذاتي الى صاحب الماء الحقيقي واستيفائه منه وقد عرفت ان الوجود بالذات والموجود بالذات
لا يكون الا واحدا فيكون جميع ما سوى الله تع عشاقا له تع لانه المحبوب والمطلوب حقيقة من
حيث الجمال والكمال الحقيقيين اللذين ليس الا هو ولا موجود بالوجود الذاتي الا هو ايضا ولا
مفيض ولا جواد حقيقة ولا الكامل الحقيقي ولا المكمل الحقيقي الا هو ايضا فيكون هو معشوقا حقيقيا
لجميع ما سواه ومطلوبا حقيقيا له ويحتمل ان يكون هذا معنى العشق الساري في كل الموجودات
بالغير ويكون جميع ما سوى الله تع من الاشياء متوجهون الى جنابه دائما ويستفيضون من جوده
وفيضه بقدر الوسع ولا يلتفتون الى غير جنابه جل شانه التفات قصد وطلب الا من قبيل
الالتفات الى الشروط والادوات فيكون الكل منه وصادرا من لدنه فلا موثر في الوجود
الا الله ولا يكون الخالق الا هو سواء غاية ما في الباب ان يكون بعض الموجودات بالغير شرطا لبعض اخر
كشرطية الام والاب للولد ويكون جميع ذرات الوجود طلبا لان ذواتهم وانفسهم وغرايزهم

وسلايقهم اهل التحميد لربه واهل التهليل لربه واهل التسبيح لربه ويحتمل ان يكون قوله تعالى وان
من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اشارة الى ما ذكرنا مفصلا ولما كان ما سوى
الله تعالى من الاشياء عشاقا فله تعالى عشقا عقليا غريزيا ولا شك ان العشق العقلي اقوى واصفى
من العشق الحقيقي فكما ان العشق الحسي اذا قوي يكون موجبا لذكر الحبيب دائما كذلك العشق العقلي
موجب للذكر العقلي الذي هو التوجه الى جناب الحبيب الحقيقي دائما والاستفاضة
من جوده وفيضه دائما ولنعم ما قال   مدام اى كل خود روح زنک و بود الله   كه درنغ برحمتى
كنكوى او داله فيكون سبحانه جل شانه ايجاد الحقيقة وايجاد الوجود وايجاد كمالات الحقيقة
والوجود فهو الموجب على الاطلاق والخالق على الاطلاق والمفيض على الاطلاق والمنعم على الاطلاق
ولا انعام فوق انعام الحقيقة والوجود وكمالاتهما قبل الاستحقاق فيكون الواجب جل شانه
مبتديا بالنعم قبل استحقاقها على ما ورد في الادعية المأثورة ويكون جميع الموجودات مستغرقة
في بحر نعمه جل شانه بل يكون الجميع عين النعمة الفائضة من جنابه فيكون جميع تلك النعم باعتبار غرائزها
وسلايقها في غاية الخضوع والخشوع والتذلل لربه تعالى لانه تعالى قاهر فوق الخلايق ولا
مغلوبية تحت المجعولية فيكون جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات في مقام الشكر والتذلل
والتعبد بحسب الواقع ونفس الامر ويحتمل ان يكون قوله تعالى وعنت الوجوه للحي القيوم اشارة الى ما
ذكرنا مفصلا فالواجب جل شانه يكون الفياض على الحقيقة اي اعطاء الحقيقة والوجود و
كمالاتهما واضافته في فياضية وجوده ويكون فياضية وجوده سواسية النسبة بالنسبة
الى كل قابل الفيض ووقوع الاختلاف في الفيض والجود فيما بين قوابل الفيض والجود يكون ناشيا
من طرف القابل لا من طرفه تعالى المتفضل بجميع الجود الحقيقي ونعم ما قال   بر حيث ازجانب
ما سازي بدام ماست   ورنه تشريف تو بربالاى كس كوتاه نيست   وقد عرفت ان النور قسمان

نور بالذات ونور بالغير والنور بالغير اذا اخذ باعتبار ذاته لا يكون نورا بل يكون ظلمة لانه لو كان
باعتبار ذاته نورا يلزم ان يكون ما فرض انه نور بالغير نورا بالذات هذا خلف فلا بد ان لا يكون باعتبار
ذاته نورا بل يكون ظلمة وقد عرفت ان النور العقلي بالذات هو الواجب بالذات والنور العقلي بالغير
هو الممكن بالذات فيكون جميع سكان سواد عالم الامكان عالم الظلمة ولهذا الحكماء الذين كلماتهم
مرموزة قالوا بالاصلين احدهما النور والاخر الظلمة فاراد والله اعلم بالنور النور العقلي بالذات هو الواجب
الوجود بالذات الذي هو صرف نوريته وصرف كمالية ذاته ومن الظلمة النور العقلي بالغير وهو الممكن
بالذات والاطلاق الظلمة على الممكن باعتبار ان الممكن بالذات ليس فيه نور عقلي وبرهن النور العقلي
ومسلوب عنه النور العقلي باعتبار ذاته واذا كان باعتبار ذاته بريئا عن النور العقلي ولا يكون مع
النور العقلي فيكون مطلق الظلمة العقلية اي عدم النور العقلي ولا شك في ان النور الحقيقي العقلي وهو
النور بالذات صرف كمال وصرف خير ولا شك ايضا في ان الكمال الصرف والخير الصرف معشوق
الكل ومعشوق الكل فيكون النور الحقيقي معشوق الكل ومطلوب الكل ويحتمل ان يكون هذا مرادا
من العشق الساري في الكل فجميع الانوار العقلية بالغير الا مستنادة والانتساب اليه والارتباط به
حتى الملاء الاعلى يطلبونه كما تطلبونه لانه لا شك ان النور العقلي مطلوب من كان في الظلمة العقلية
كما ان النور الحسي مطلوب من كان في الظلمة الحسية وقد عرفت ان النور بالذات لا يكون الا واحدا
فنسبة جميع الانوار العقلية التي تكون بالغير الى النور العقلي الذي يكون بالذات مثل النور الحسي
الذي يكون من الشمس فكما ان الشمس الحسية اذا تجلت واستنارت الاعيان القابلة لوقوع
ضوء الشمس عليها لا يكون تلك الاضواء والانوار الا انوار الشمس واضواءها لا ان تلك الاعيان
القابلة مشتركة للشمس الحسية في كونها صاحبة النور والضوء مثل الشمس ويكون تلك الاضواء
والانوار اضواءها وانوارها لتلك الاعيان لان الامر ليس كذلك لان الجرم المضيء هو الشمس فقط لا

ا

تلك الاعيان ايضا بل تلك الاعيان محال تجليها فمضيئات باضواء الشمس وانوارها عليها ولهذا
تزول تلك الاضواء والانوار بزوال الشمس فيكون تلك الاعيان قوابل محضة ومظاهر محضة
من الشمس المعينة الحسية وكذلك حال النور العقلي بالذات بالقياس الى جميع الانوار العقلية بالغير
فالنور العقلي بالذات يحصل منه التجليات ويقع على ما هو القابل له بقدر سعته وطاقته وذلك
القابل هو النور العقلي بالغير فالانوار العقلية بالغير قوابل محضة ومظاهر محضة من النور العقلي
بالذات لا ان تلك القوابل مشتركة مع النور العقلي بالذات في كونها صاحب النور فمدار النور العقلي
بالغير ومصدره لا يكون الا النور العقلي بالذات وقد عرفت ان النور العقلي بالذات لا يكون الا واحدا
فيكون جميع الانوار العقلية بالغير تجليات النور العقلي بالذات واثاره فجميع انوار العقلية بالغير في
الحقيقة اثر النور العقلي بالذات ونعم ما قال   يكي است درين خانه واز پرتو آن   هر جا
ميكرى انجمني ساخته اند   وظهر مما ذكرنا مفصلا انه لا مؤثر في الوجود بالغير والنور العقلي
والظهور العقلي بالغير الا الله تعالى الذي هو عين الوجود بالذات والنور العقلي بالذات والظهور
العقلي بالذات الا انه التاثير والايجاد والخلق والفياضية على الاطلاق والجوادية على الاطلاق
تبارك الله رب العالمين وليعلم ان الحمد حقيقة هو اظهار الصفة الكمالية للمحمود وذلك الاظهار
له فرد شايع وهو اظهار الصفة الكمالية باللسان ولهذا نوع الحمد هو الوصف بالجميل
على قصد التعظيم والوصف هو الذكر باللسان وفرد غير شايع وهو ان يكون الحامد مظهر الصفة
الكمالية التي للمحمود لكن لا باللسان مثل المخلوق بالقياس الى خالقه فان كل مخلوق مظهر باعتبار
كل كمال متحقق فيه لكمال يجب ان يكون كاملا بالطريق الاولى والاقوى ولا شك في ان الوجود
كمال فكل موجود باعتبار وجوده مظهر لوجود خالقه ولو كان عالما يكون مظهر العلم خالقه
وكذا القياس لعقلي في القدرة والارادة وغيرهما من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود فكمال

المخلوق الاكمل كان اقوى واكمل المخلوقات هو سيد الانبياء صلى الله عليه وآله وسلم فيكون سيد الانبياء
صلى الله عليه وآله اكمل افراد المظهرين لصفات كمال الخالق فيكون هو صلى الله عليه وآله كامل افراد الحمد
وعلى هذا التحقيق يكون موجودا بالغير حامدا لخالقه وموجده وقد عرفت انه لا مؤثر في الوجود الا الله
فلا حامد الا لربه تعالى فجميع الاشياء ثناء الله تعالى وحمد الله تعالى حمد له وشكر الله تعالى شكر له وحمد له
وخلقه له ثم خلقه له وايضا ان اتم التاثيرات واقواها هو ايجاد الحقيقة المحصلة التي يكون تحت
مقولة الجوهر والعرض وخلق تلك الحقيقة حقيقة لا مجازا ولا شك في ان اتم التاثير لا يتم بدون
اتم القدرة واتم القدرة الوجوبية الذاتية لان قدرة الممكن بالذات لا قدرة بالنسبة
الى القدرة الوجوبية فلا بد ان يكون خلق القدرة الحقيقة المحصلة حقيقة مختصا بجناب الواجب
جل شانه فلا خالق سواه ويكون جميع الموجودات بالغير فائضة من لدنه نعم يجوز ان يكون بعض
الموجود بالغير شرط الوجود الاخر فظهر ان لا مؤثر في الوجود الا الله ولا شك في ان ايجاد الحقيقة
المحصلة وخلقها هو افاضة الخير وصدور الخير ولا شك ايضا في ان افاضة الخير على قابل
الافاضة لا يصح ان يقع من غير الخير المحض مع وجود الخير المحض لان صدور الافاضة من الخير
المحض راجح بالنسبة الى صدوره من غير الخير المحض لان شان الخير المحض هو ان يحصل صدور
الخير منه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته الذي لا يكون خيرا محضا باعتبار
ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته لا يكون خيريته بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن جميع
ما عدا ذاته فيكون خيريته بالغير مكتسبة من الغير فيكون هو الخير بالغير والخير المحض هو الخير
بالذات مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات ولا شك في ان الخير بالغير مغلوب صرف بالنسبة
الى الخير بالذات وتاثير المغلوب الصرف مع وجود الغالب الصرف مرجوح صرف وترجيح الغالب
الصرف راجح صرف فظهر ان صدور الخير من الخير بالغير مع وجود الخير بالذات مرجوح وصدوره

من الخير بالذات داجح ويحق المرجح مع وجود الراجح ومع نفاد رجحانه بحاله ممتنع والحق المحض والخير
بالذات لا يكون الا الواجب بالذات فثبت ان مصدر الخير وخالق الخير اي الوجود والحقيقة لا يكون
الا الواجب الوجود بالذات فظهر انه لا موثر في الوجود الا الله ولا خالق سواه وايضا نسبة الخير
الخير العقلي وهو النور العقلي اي الوجود والخير وكالات الوجود والحقيقة الى الخير المحض بالذات كنسبة
الاضاءة والانارة الى الشمس الحسية فكما ان الشمس الحسية من شانها ان يحصل بسببها النور الحسي على ما
هو قابل النور الحسي ويكون ذلك من مقتضيات ذلك الشمس الحسية ولا يتخلف عنها ذلك بمعنى ان
ذات الشمس الحسية جزء اخير وشرط اخير للافاضة لانه لا موثر في الوجود الا الله خلق سواه كذلك
القياس العقلي في النار بالقياس الى الحرارة واليبوسة والماء بالقياس الى البرودة والرطوبة
وكذا غيرهما فكذلك الخير المحض والنور الصرف العقلي بالذات شانه الخير والنور العقلي على ما هو
قابل النور العقلي والخير العقلي ولا يتخلف ذلك بان ان عنه فجميع قابلات الخير بالذات ضيع
وجوده وفيضه ولا يصح ان يكون للمعلوم واحد الا علة واحدة فلا يصح ان يكون لتلك القابلات
علة جاعلة وخالقة سواه فيكون الجميع منه وقد بينا من لونه فلا يكون الموثر في الوجود بالغير
الا الله ولا خالق سواه وايضا كل امر اذا لم يكن في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته
مصداق حمل كامل فلا يجوز ان يكون مصدر الكمال ومفيض الكمال او خالق الكمال وموجب الكمال
لان الامر الذي لا يكون بذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته مصداق حمل كامل يكون الامر بذاته
مصداق حمل ناقص لا حمل كامل والعقل السليم المشوب بالوهم يحكم بان الذات الناقصة لا يصح ان
يكون امرا خالقا للكمال وموجبا للكمال الا ان موجب الكمال يجب ان يكون كماله ثابتا له في مرتبة
ذاته ليصح منه ان يكون ذاته منبعا للكمال ومصدرا للكمال وخالقا للكمال او مفيضا للكمال
لان الامر الذي يكون بذاته عاريا عن الكمال فشان ذاته كسب الكمال من الغير لا افاضة الكمال على

الغير

الغير وايجاد كمال الغير نعم يجوز ان يكون شرطا لافاضة الكمال على الغير كالمعلم بالنسبة الى المتعلم
ولا شك في ان ايجاد الوجود والموجود وخلق الوجود والموجود وايجاد الكمال وخلق الكمال وخلق
الكامل لان الوجود كمال والموجود كامل به فايجاد الوجود والموجود خلق الوجود والموجود خلق
الكمال والكامل موجب ان يكون ذاته في مرتبة ذاته بذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته مصداق حمل
كامل بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته والا لا يصح منه ايجاد الوجود والموجود وخلق الوجود
والموجود لان موجب الكمال والكامل لا بد ان ذاته منبعا للكمال والكامل خالقا للكمال والكامل ولا خفاء
في ان الوجود كمال والموجود كامل فيجب ان خالق الوجود والموجود امر كامل بذاته مع قطع النظر عن كل ما
عدا ذاته وليس الكامل بذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته الا الواجب الوجود بالذات فيجب ان يكون جميع
الموجودات بالغير سواء كانت جوهرا او عرضا وسواء كانت الجواهر والاعراض مجردات او ماديات
وسواء كانت حقايق كلية او جزئية وسواء كانت موجودات خارجية او ذهنية مجعولة و
مخلوقة له تعالى لان كل رشح من رشحات الوجود بالغير لا بد ان يترشح من منبع الوجود والجود
والفيض والعطاء والانعام على الاطلاق وهو الموجود بالذات والموجود بالذات على ما عرفت
مشروحا ومن البراهين التي اقمنا باذن الله تعالى على ان لا موثر في الوجود الا الله ولا خالق سواه
يظهر سر ما قال المحققون من الحكماء من ان الامكان في بادي الراي واول النظر علة لحاجة الى العلة
ما وفي ثاني النظر وهو النظر الحكمي علة الحاجة الى علة خاصة وهي الواجب بالذات فلا امتناع في تعدد
الواجب الوجود بالذات فجميع ما سوى الله تعالى من الاشياء معلولات الواجب الوجود بالذات ومجعولة
ولا موثر في الوجود الا الله ولا خالق سواه فالموجودات جميعا مستندة الى الواجب بالذات ومجعولات
له لكن بعض تلك الموجودات يكون شرطا لبعض اخر منها بناء على ان الواجب بالذات واحد من جميع
الجهات فليس تكثر غير الكثير الا الاسمي فقط على ما عرفت مشروحا وقد ثبت ان الواجب الواحد من جميع الجهات

لا يصدر منه الا الواحد الخارجي ولا يصح ان يصدر منه ابتداء بلا واسطة امر كثير خارجي ولا
شك في ان النظام الجملي مشتمل على اجزاء كثيرة فلا يصح صدور تلك الكثرة عن الواحد من جميع
الجهات ابتداء بلا تقدم وتاخر عقليين فيما بين تلك الاجزاء الكثيرة فلا بد من الترتيب العقلي
فيما بين تلك الاجزاء الكثيرة بان يكون بعضها شرطا لوجود بعض اخر سلسلة الممكنات الموجودة
سلسلة ترتيبية وتنقسم الموجودات الممكنة الى قسمين احدهما ما فوق الكون وثانيهما
ما تحت الكون والمراد بما فوق الكون الوجود الممكن الذي لا يكون وجوده مسبوقا بالامكان الاستعدادي
كالحوادث الزمانية فلا يكون وجوده مسبوقا بالامكان الاستعدادي بل يكفي في وجوده الامكان
الذاتي فقط مثل العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية والعناصر الاربعة فان جميع تلك الامور
سواء كانت ازلية كما نسب الى بعض الحكماء او حادثة حدوثا دهريا كما هو المذهب الحق لا يكون وجودها
مسبوقا بالامكان الاستعدادي كالحوادث اليومية بل يكفي في وجودها الامكان الذاتي فقط ولهذا
لا يكون بين وجوداتها تقدم وتاخر في الخارج بل التقدم والتاخر فيما بين تلك الاشياء لا يكون الا
في الذهن فقط ومعية بحسب الوجود الخارجي لان سبب تقدم بعض الموجودات الممكنة على بعض
آخر منها في الخارج هو الامكان الاستعدادي ولهذا جاز تقدم بعض الحوادث الزمانية
على بعض آخر منها لان الحوادث الزمانية لا يكفي في وجودها الامكان الذاتي فقط بل لا بد من امكان
الاستعدادي ايضا وحصول الامكان الاستعدادي لبعض الحوادث الزمانية متقدم
زمانا على حصول الامكان الاستعدادي لبعض آخر منها فلاجل ذلك وقع تقدم بعض اجزاء
الحوادث الزمانية على بعض آخر منها تقدما زمانيا في الخارج كما في الحوادث الزمانية المتعاقبة
الوجود في الخارج والمراد بما تحت الكون الموجودات التي لا يكفي في وجودها الامكان الذاتي
بل لا بد في وجودها من سبق الامكان الاستعدادي فيكون وجوده متوقفا على امكانين

احدهما

احدهما الامكان الذاتي وثانيهما الامكان الاستعدادي وهو الكيفية القايمة بالمادة وتلك
الكيفية من العلل المعدة لوجود الشيء كالنطفة فانها اذا وردت على الرحم يحصل فيها بسبب حرارة
الرحم كيفية وحدانية معدة لفيضان صورة الدم وخلع صورة النطفة وهكذا الى ان يحصل بدن
الانسان فالنظام الجملي يكون من القسمين جزئين من الموجودات على ما عرفت مشروحا ولما علمت ان
الموجودات الممكنة سلسلة ترتيبية فيحصل فيها سلسلة طولية وعرضية لان تلك السلسلة الترتيبية
اذا لوحظت باعتبار ان بعضها مربوط ببعض اخر منها بالشرطية والمشروطية والسببية والمسببية
يتوهم الطول في تلك السلسلة لان جميعها ليست في مرتبة واحدة عقلية حتى لا يتصور توهم
الامتداد الطولي بل بعضها متقدم على الاخر لان مرتبة الشرط التقدم ومرتبة المشروط التاخر فحصل
تقدمات وتاخرات مرتبة فحصل سلسلة مرتبة وبهذا يحصل الطول في السلسلة ووجه الاعتبار
توقف بعضها على بعض هو ان بعض تلك السلسلة باعتبار ملاحظة السلسلة البدوية كامل
بالقياس الى الاخر وبعضها ناقص بحيث يمتنع صدوره من الجاعل الا بعد صدور امر اخر قبله فيكون
موقوفا على صدور امر اخر قبله ليكون ذلك القبل مصحح الصدور ما هو بعده ومشروطا به مثلا
العقل الاول لما كان كاملا بالقياس الى ما بعده وليس كمل منه في سلسلة البدو فيصح استناده
الى الجاعل بلا توسط امر آخر واما ما بعده من الموجودات لما كان ناقصا بالقياس اليه فلا يصح
استناده الى الجاعل الا بتوسط ما هو كامل بالقياس اليه ومراتب النقص متفاوتة فكلما كان
الشيء نقصانه من نقصان شيء اخر يكون شرط وجوده اكثر ويكون الاحتياج الى الجاعل
اكثر لانه يحتاج الى الجاعل في وجوده وفي وجود شرط وجوده او شرط وجوده ايضا ولهذا
قال المحققون من الحكماء كلما كان المجعول انقص كان الفيض اكثر لان المجعول اذا كان كثير النقص
يكون محتاجا الى شروط كثيرة فيكون وجوده موقوفا على وجود شروط كثيرة فوجوده لا

يمكن الا بعد وجود تلك الشروط الكثيرة فلاجل فيض وجوده لا بد ان يحصل فيوضات كثيرة
قبل وجوده لان وجود المشروط يمتنع بدون وجود الشرط وتوهم الطول في السلسلة
موقوف على حصول تعدد التقدم والتاخر ففي صدور العقل الاول عن الواجب جل شانه
لا يصح توهم الطول لانه ليس هناك الا تقدم واحد وتاخر واحد ولا يكون بين الواجب
جل شانه وبين الصادر الاول الذي هو العقل الاول امر اخر موجود ليكون شرطا وجود
الصادر الاول ويحصل تعدد التقدم والتاخر ويصح توهم الطول والا يلزم ان لا
يكون ما فرض انه صادر اول صادرا اولا فتحقق السلسلة الطولية انما يكون صحيحا فيما
بعد الصادر الاول فلا يحقق القايل الا السلسلة العرضية فقط واما فيما عدا العقل
الاول الذي هو الصادر الاول فتحقق فيه السلسلة الطولية والعرضية اما الطولية فلما
عرفت مشروحا واما السلسلة العرضية فلانك قد عرفت بالبراهين العقلية ان لا موثر
في الوجود الا الله ولا خالق سواه فاذا لاحظت الموجودات بالغير من حيث ان كل واحد
واحد منها مجعول الموجودات بالذات وهو الواجب الوجود بالذات ومخلوقه بحيث
لا يكون خالق وجاعل سواه فعلى هذه الملاحظة كما ان الصادر الاول صدر من الواجب
جل شانه ويكون مجعوله ومخلوقه حقيقة وليس له جاعل سواه فكذلك حال كل واحد
واحد من الموجودات الممكنة ايضا لان كل واحد واحد منها ايضا مجعول الموجود بالذات
وهو الواجب جل شانه ومخلوقه وليس لشيء منها خالق وجاعل سواه كالصادر الاول
فيكون جميع الموجودات بالغير فيض الواجب جل شانه ولا تفاوت بين تلك الوجودات
والموجودات في كونها مجعولة له تع ومخلوقة له تع وحاصلة من فياضيته جل شانه لا من غيره
ويحتمل ان يكون قوله تع ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت اشارة الى ما ذكرنا مفصلا يعني

ان الكل منه وفايض من لدنه ولا تفاوت في ذلك بينها والتفاوت بينها ليس بهذا الاعتبار
المذكور بل باعتبار اخر وهو اعتبار ملاحظة خصوصية كل واحد منها لان بعضها منها يكون كاملا
والبعض الاخر ناقصا لكن باعتبار الخصوصية لا باعتبار فياضيته تع وجاعليته تع لانه جل شانه
فياض على الاطلاق وجواد على الاطلاق ويكون نسبة فياضيته وجوده الى الكل على السواء
والاختلاف انما يحصل من جانب القوابل باعتبار خصوصيات القوابل لا من جانب الجاعل ففي
ملاحظة ان الجميع مجعول له تع ومخلوق له تع لا تفاوت اصلا لان في هذه الملاحظة لا ينظر
الى ان بعضها مشروط بشرط وبعض اخر لا يكون كذلك لان كل واحد منها لا ينظر بهذا الاعتبار
الا بعنوان انه مجعول ومخلوق وباعتبار المجعولية والمخلوقية لا تفاوت فيها اصلا لان الكل منه
وصادر من لدنه بلا توسط جاعل اخر غير الواجب جل شانه لان جاعل الكل وكل واحد واحد
ايضا ليس الا جاعلا واحدا شخصيا بلا توسط جاعل اخر فيكون جميع الموجودات متساوية النسبة
في صدورها من الواجب جل شانه وليس واحد منها اولى بمجعوليته جل شانه من الاخر فيكون
الكل متساوية النسبة في المجعولية والمخلوقية ولا ربطا اقرب من ربط الجاعلية والخالقية
والمجعولية والمخلوقية والمفروض ان هذا الربط متحقق بالنسبة الى كل واحد واحد من الموجودات
بالغير فلا يكون بعضها قريبا وبعضها بعيدا فيكون الجميع في مرتبة واحدة القرب لانه لا اقرب
من قرب الجاعلية والمجعولية فيكون للواجب جل شانه نهاية القرب من كل واحد من مجعولاته ومخلوقاته
ويحتمل ان يكون قوله تع ونحن اقرب اليه من حبل الوريد اشارة الى ما ذكرنا من نهاية القرب باعتبار
كونها مجعولة ومخلوقة له تع بلا توسط جاعل اخر غيره تع فلا يحصل التقدم والتاخر فيها من حيث
المجعولية والمخلوقية له تع بما هي مخلوقة له تع فيكون الكل في درجة واحدة ومرتبة واحدة
من القرب من حيث كون الجميع مجعولا ومخلوقا له تع فلا يكون بهذا الاعتبار بعضها قريبا وبعضها بعيدا

بل فياضيته جل شانه له كمال القرب من كل واحد من الموجودات ولا يكون بعيدا عن شيء اصلا
بل يكون قريبا من كل واحد منها فيكون الكل في مرتبة واحدة من حيث القرب منه جل شانه باعتبار
المجعولية والمخلوقية فيكون جعل الكل باعتبار كونه مجعولا له تع ومخلوقا له تع بمنزلة جعل امر واحد
شخصي ويحتمل ان قوله تع وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة اشارة الى ما ذكرنا مشروحا
نعم لو لوحظت المجعولات باعتبار ان بعضها شرط لبعض اخر منها ومجعولية الشروط متقدمة على مجعولية
المشروط تحصل السلسلة الطولية فيما عدا الصادر الاول على ما عرفت مشروحا لكن ليس
كلامنا في هذا الاعتبار بل في اعتبار اخر على ما ذكرنا مفصلا وهذا الذي ذكرنا في معنى تحقق
السلسلة الطولية والعرضية عند القايلين بانه لا موثر في الوجود الا الله ولا خالق سواه
كما هو مذهب الحكماء والصوفية والاشعري من المتكلمين فعندهم الامكان الذاتي علة الاستناد
الى جاعل خاص وهو الواجب جل شانه على ما عرفت مشروحا وقد اشتهر فيما بين المتاخرين ان مذهب
الحكماء في ايجاد العالم هو ان الواجب جل شانه اوجد العقل الاول الذي هو الصادر الاول
والعقل الاول اوجد الثاني والثاني اوجد الثالث وهكذا الى العقل العاشر الذي هو
العقل الفعال وهو نهاية العقول وذلك العقل العاشر يستند اليه جميع ما عداه من الحوادث
وان هذا الاختلاق لان المحقق الطوسي قدس سره القدوسي صرح في شرح الاشارات بالنقل
عن الحكماء بانهم متفقون على صدور كل الموجودات عن الواجب جل شانه وليس الفاعل سواه جل شانه
لكن بعضها يكون شرطا لبعض اخر منها على ما عرفت سابقا وجعل هذا النقل جوابا عن الاعتراض الذي
اورده ابو البركات البغدادي على الحكماء وحاصل الاعتراض ان في كلام الحكماء هذا مفاسد
يقولون تارة ان لا موثر في الوجود الا الله ولا خالق سواه ويقولون تارة اخرى ان العقل الاول
علة للعقل الثاني فقال المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في جواب ذلك الاعتراض ان هذه

مواخذة

مواخذة تشبه المواخذات اللفظية لان المراد من العلة في قولهم العقل الاول علة للعقل الثاني ليس الا
الشرط والسبب لا العلة الموجدة بقرينة ان مذهبهم ان لا موثر في الوجود الا الله فاطلقوا العلة
وارادوا منها الشرط والسبب بقرينة ما استوفي نقله اليهم وبراهينهم انه لا موثر في الوجود الا الله
ولا خالق سواه ومثل هذا وقع في القرآن الكريم الالهي مثل قوله تع يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها
بايد فان المعنى المطابقي الجارحة المخصوصة وهي منفية عنه بالبراهين الشرعية والعقلية وما ذكره ابو البركات
البغدادي من الاعتراض المذكور لو كان له وجه يرد على الشارع العياذ بالله ايضا والجواب
ايضا لانه اطلق اليد واريد منه القدرة بقرينة ما اسس وثبت في الشرع والعقل ان الواجب جل
شانه ليس بجسم ولا جسماني فاذا ورد مثل ذلك في كلام الخالق فلا وجه لاستبعاد ورود مثل
ذلك في كلام المخلوق والقول بانه اذا كان المراد من العلة الشرط والسبب فلم لم يطلقوا لفظ الشرط
او السبب واطلقوا لفظ العلة الموهمة الفاعل والموجد قول بالنزاع اللفظي لا يرجع الا الى انه لم
اطلق هذا اللفظ ولم يطلق لفظ اخر غيره وايضا يرد مثل هذا السؤال العياذ بالله على
الشارع ايضا لانه اذا كان المراد من اليد القدرة فلم لم يطلق لفظ القدرة واطلق لفظ اليد
فما هو الجواب بالنسبة الى كلام الخالق يكون جوابا بالنسبة الى كلام المخلوق ان لم يكن الطبع العياذ
بالله مسبوقا فيكون النزاع لفظيا لان المعنى الذي ارادوا من العلة وهو الشرط والسبب لا يتوجه
عليه لزوم تدافع في كلامهم فلا يتوجه الاعتراض الا على ما فهم ابو البركات من عبارتهم لا على ما ارادوا
منها فالاعتراض نشاء من سوء الفهم وقلة التتبع ولو ماشينا وقلنا ان بعض الحكماء قايل بصحة
ايجاد ممكن لممكن اخر ولا يكون الايجاد والخلق مختصا بجنابه جل شانه العياذ بالله تع فعلى هذا
التقدير ايضا يمكن بيان سلسلة الطولية والعرضية بان يقال على تقدير كون ممكن الوجود بالذات
موجدا لممكن اخر ان كل ممكن الوجود لما كان وجوده وجودا بالغير وكلما بالغير يجب ان ينتهي الى ما

بالذات والا لزم الدور والتسلسل ووجود الممكن بالذات وجود بالغير لامكانه وقد عرفت ان كل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات ويجب ان يكون في عالم الوجود بالذات اي وجود بلا علة لينتهي اليه سلسلة الوجودات بالغير فالوجود بالذات والوجود بلا علة مصحح لتحقق سلسلة الوجودات بالغير لانه لولاه لامتنع تحقق وجود ما من الوجودات بالغير وموجود من الموجودات بالغير لان وجود كل ممكن الوجود وجود معلول ووجود المعلول بلا وجود العلة الفاعلية محال فلا بد من علة فاعلية اخرى وهكذا فاما ان يذهب الى غير النهاية فيلزم التسلسل او يرجع فيلزم الدور وكل واحد من اللازمين باطل وبطلان اللازم ملزوم بطلان الملزوم فوجب ان ينتهي الوجود بالغير الى الوجود بالذات فكل واحد من الوجودات بالغير بما هو وجود بالغير يكون بطباعه يقتضي الانتهاء الى الوجود بالذات اي الوجود بلا علة يكون وجودا قايما بذاته وواجب الوجود بالذات لان الوجود بلا علة لا يجوز ان يكون قايما بالغير لان القايم بالغير محتاج الى المحل الذي قام به وكل قايم بالمحل له علاقة افتقارية الى المحل ويكون نعتا لمحله ويكون محتاجا في تحصله وتحققه الى محله فيكون كل حال معلول المحل ومفتقر اليه في تحصله فيكون معلول المحل فيكون وجود الحال وجودا بلا علة هذا خلف فظهر ان الوجود بلا علة يجب ان يكون وجودا قايما بذاته وواجب الوجود بالذات فجميع وجود الممكنات لما كان وجودا بالغير وكل ما بالغير بما هو بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات فجميع وجودات الممكنات متساوية في كونها بطباعها تطلب وتقتضي الانتهاء الى الواجب بالذات فاذا لوحظت وجودات الممكنات باعتبار انها وجودات بالغير وتطلب وتقتضي بطباعها الانتهاء الى الواجب بالذات فبهذا الاعتبار تحصل سلسلة عرضية لانه لا تقدم لبعض الوجود بالغير على بعض الوجود بالغير باعتبار طلب الانتهاء الى الواجب بالذات لان جميع الوجودات بالغير متساوية في ذلك فيكون الجميع في مرتبة واحدة واذا لوحظت

الوجودات

الوجودات بالغير والموجودات بالغير باعتبار ان بعضها علة وبعضها معلول والعلة متقدمة على المعلول يحصل تقدمات وتأخرات مترتبة فيحصل سلسلة مترتبة طولية وتحصيل علل مترتبة بعضها فوق بعض مختلفة بدرجة التقدم والتأخر وبهذا الاعتبار يحصل سلسلة طولية ولما بينا السلسلة الطولية والعرضية بيانا مشروحا فلا بأس ان نبين سلسلة البدو والعود ايضا بيانا مشروحا مع ذكر امور اخرى تناسب المقام فنقول باذن الله تع الحكيم ان الممكن بالذات ينقسم الى ما فوق الكون والى ما تحت الكون لان بعض الممكنات ما يتوقف وجوده على الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي معا كالحوادث اليومية فان الامكان الذاتي لا يكون كافيا في فيضان وجودها بل لا بد من الامكان الاستعدادي ايضا وهذا القسم يعبر عنه بما تحت الكون على ما عرفت فيما سبق وبعضها لا يتوقف وجوده على الامكان الاستعدادي بل يكون الامكان الذاتي كافيا في فيضان وجوده الذي يكون ممكنا له كالعقول والنفوس المجردة والصور الفلكية والهيولى الاولى واجرام الفلكية والعناصر الاربعة وهذا القسم يعبر عنه بما فوق الكون على ما عرفت سابقا فالممكنات التي لا يتوقف وجودها على الامكان الاستعدادي يجب ان لا يتقدم وجود احدها على وجود الاخر في الخارج بل يجب ان يكون الجميع مجتمعة في الوجود الخارجي والتقدم والتأخر بحسب المرتبة العقلية فقط والسر الحكمي في ذلك على ما اشرنا اليه سابقا هو ان كل واحد مما فوق الكون يكون الامكان الذاتي كافيا في فيضان وجوده والامكان الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك بل المقول بالتشكيك هو الامكان الاستعدادي فقط لانه يتصور فيه القرب والبعد والقوة والضعف ولهذا يجوز ان يكون بعض صاحب الامكان الاستعدادي متقدما في الوجود الخارجي على صاحب الامكان الاستعدادي الاخر كتقدم العلقة على المضغة وتقدم المضغة على العظم وبالجملة التقدم والتأخر بحسب الوجود الخارجي فيما بين الممكنات الموجودة في الخارج يكون ناشيا من الامكان الاستعدادي

بحسب القرب والبعد والقوة والضعف فيه فلاجل التشكيك المتحقق في الامكان الاستعدادي وعدم تحقق التشكيك في الامكان الذاتي جاز التقدم والتأخر في الوجود الخارجي فيما بين الموجودات الممكنة التي صواحب امكان استعدادي ولم يجز التقدم والتأخر في الوجود الخارجي فيما بين الممكنات التي لا يكون صواحب امكان استعدادي فظهر ان الممكنات الموجودة البرية عن الامكان الاستعدادي لا يجوز ان يتقدم بعضها على بعض اخر منها في الوجود الخارجي بحسب المعية بينها في الوجود الخارجي وجوب لا بد ان يكون كل ما هو اشرف منها متقدما بحسب المرتبة العقلية على الاخس ويكون صدور الاخس عن الواجب جل شانه بواسطة الاشرف بناء على قاعدة امكان الاشرف وهي ان الممكنات التي فيما فوق الكون اذا وجد الاخس فيما بين تلك الممكنات يجب ان يكون الاشرف موجودا قبل ذلك الاخس لانه لا يجوز ان يكون موجودا في مرتبة ذلك الاخس والا يلزم صدور الكثير عن الواحد البسيط الحق هو الواحد جل شانه بلا تكثر جهات واعتبارات وذلك غير جائز بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا يجوز ايضا ان يكون الاشرف موجودا بعد الاخس ويتوسط والا يلزم ان يكون المعلول اشرف من العلة وذلك غير جائز فيما فوق الكون لان كل ما هو فوق الكون اذا كان اشرف كان اربط بالمبدا الاول واقرب من الاخس فلا بد ان يصدر الاشرف اولا ثم بتوسطه الاخس نعم يجوز ان يكون صدور الاشرف بعد صدور الاخس وبتوسطه فيما تحت الكون كما في صيرورة النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما وعظاما ثم حيوانا فان الحيوان اشرف مما هو متقدم على وجوده والسر الحكمي في ذلك هو ان الامر الذي يكون صاحب الامكان الاستعدادي يجوز ان يكون استعداد وجوده قايما بامر يكون ذلك الامر اخس منه ويكون وجوده متوقفا على وجود ذلك الاخس على ما صورنا في مثال الحيوان بخلاف الامور البرية عن الامكان الاستعدادي فانه لا يتصور ذلك الاحتمال المذكور فيه ولهذا وجب ان يكون كل ما فوق الكون اذا كان اشرف

كان

كان موجودا قبل الاخس بحسب المرتبة العقلية ويكون الاخس بعده بحسب المرتبة العقلية ومن قاعدة امكان الاشرف يمكن اثبات مطلب اخر يكون محل النزاع بين العقلاء وهو انه هل يمكن وجود نظام جملي اخر اشرف واصلح من هذا النظام الجملي فبعضهم بالجواز والمحققين منهم بعدم الجواز لان النظام الجملي اي مجموع ما سوى الله تع من الموجودات من جملتها ما فوق الكون وقد عرفت ان كل ما فوق الكون يكون الامكان الذاتي كافيا في فيضان وجوده الذي في وسعه وفي طاقته ولا يكون متوقفا على الامكان الاستعدادي لبراءة ما فوق الكون عنه وقد عرفت ان الاخس اذا كان مما فوق الكون ويكون موجودا فلا بد ان الاشرف الذي مما فوق الكون موجود قبل ذلك الاخس اما لزوم كونه موجودا فلان الاخس والاشرف متساويين في كون الامكان الذاتي كافيا في فيضان وجود كل واحد منهما فوجود احدهما دون الاخر مستلزم للترجيح بلا مرجح ولهذا لا بد ان يكون جميع الممكنات التي يكون داخلة فيما فوق الكون مجتمعة في الوجود الخارجي ولا يجوز تقدم شيء منها على الاخر بحسب الوجود الخارجي ولا يجوز تخلف احدها عن الاخر بحسب الوجود الخارجي على ما عرفت فلو جاز وجود نظام اخر اشرف واصلح من هذا النظام لوجب ان يكونا مجتمعين في الوجود الخارجي لانك قد عرفت ان الاشياء الممكنة الداخلة فيما فوق الكون يجب اجتماعها في الوجود الخارجي ولا يجوز تخلف احدها عن الاخر بحسب الوجود الخارجي واما لزوم كون الاشرف موجودا قبل الاخس بحسب المرتبة العقلية فلما عرفت سابقا من انه لا يجوز وجود الاشرف في مرتبة الاخس ولا بعد المرتبة الاخس ايضا فبقي ان يكون الاشرف موجودا قبل مرتبة الاخس فظهر من قاعدة امكان الاشرف انه لا يجوز ولا يمكن وجود نظام اخر اشرف واتم واصلح من هذا النظام الجملي الموجود بالعقل ولا يكون موجودا بالفعل بل يكون ممكن الوجود فقط بدون التحقق والفعلية كما هو مذهب كثير من العلماء واعترض المحقق الدواني في شرح الهياكل على قاعدة امكان الاشرف وحاصل اعتراضه انه لم لا يجوز ان يكون وجود نظام اخر اشرف واتم واصلح من هذا النظام

موقوفا على جهة اشرف وعدم وجود نظام اخر اشرف واتم واصلح من هذا النظام ليس بواسطة
غير ممكن بل بواسطة ان علته وهى الجهة الاشرف يجوز ان يكون ممتنعة الوجود ومن امتناع
العلة لا يلزم امتناع المعلول كعدم العقل الاول فانه ممكن مع ان علته وهى عدم الواجب جل
شانه امر ممتنع بالذات غاية ما فى الباب ان يكون النظام الجملى الذى يكون اتم واشرف واصلح من
هذا النظام ممكنا غير واقع كعدم العقل الاول فانه ممكن ولا يصح وقوعه فلم يلزم من قاعدة امكان
الاشرف امتناع نظام اخر اشرف واتم واصلح من هذا النظام الموجود بالفعل امتناعا ذاتيا كما هو
المدعى والجواب عن الاعتراض المذكور هو ان المعترض ان اراد ان جهة الاشرف غير محققة فى العلة
التى هى الواجب بالذات وممتنعة بالذات فيه فهو غلط لان كل ما يتصور متصور من جهات الكمال
والاكمل والشرف والاشرف متحقق فى الواجب جل شانه بل الحق ان الواجب جل شانه قد يحقق فيه جميع
ما هو فوق ما يتصوره المتصورون من الكمال والاكمل والشرف والاشرف والجمال والاجمل و
البهاء والابهى ولا يلزم النقص فلا بد ان يكون كل الجهات كمالا واكمل وشرف واشرف متحققة فى
الواجب جل شانه بجميع ما يعتبر فى الجود والافاضة والايجاد والتكميل فى الواجب جل شانه ازلا
وابدا على الوجه الاكمل الاتم الاشرف ولا نقصان من جانب جل شانه ولا ضنانة فى فيضه وجوده
بل هو فياض على الاطلاق وتام الجود والافاضة بالنسبة الى جميع الاشياء القابلة للافاضة
فالاختلاف هو عدم الاستواء النسبة من طرف القابل لا من طرف الفاعل فعدم افاضة الوجود
المجردى على الامر المادى ليس لقصور الجود والافاضة بل لقصور القابل لانه ليس فى وسع المادى
قبول الوجود المجردى وكذلك عدم افاضة الوجود على الممتنع بالذات ازلا وابدا وتعطيل
الجود بالقياس اليه ازلا وابدا لم ينشأ من قصور وجود الواجب جل شانه ومن ضنانة افاضته
بل انشاء من نهاية نقصان القابل ومن انه ليس فى وسعه استشمام رائحة من الوجود وكذلك

عدم ايجاد العالم فى الازل كما هو المذهب الحق ولزوم تعطيل الجود والافاضة فى الازل فقط
لم ينشأ من قصور الجود والافاضة بل هو ناش من ان العالم لا يكون فى وسعه قبول الوجود الازلى
فالاختلاف ناشية من خصوصيات القوابل ومستندة اليها لا الى الفاعل على ما قال بهمنيار فى
التحصيل بقوله معلوم انه ليس للماهيات الممكنة فى ذواتها وفى كونها ممكنة سبب ولا فى حاجتها
الى علة لوجودها سبب ولا لكون المتضادين متمانعين فى الوجود علة ولا لكون كل كاين فاسد
علة ولا لقصور الممكن عن وجود الواجب بذاته ونقصانه عن رتبته علة ولا لكون النار محرقة
علة ولا لكون المحترق فى قبوله الاحراق علة اذ كل ذلك من مقومات الماهيات وطبايع الاركان
او من لوازمها ولهذا نظاير مثل كون احدى غايات بعض الموجودات او مفسدة له كما ان غاية
قوة الغضب مضرة بالعقل وان كان خيرا بحسب القوة الغضبية وقد عرفت فيما تقدم الضرورات
التى تلزم الغايات وكلها وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر فان الشر
عدم وجود او عدم كمال وجود وكل ذلك حيث يكون ما بالقوة والنقصان عن رتبة الاول تعالى
شانه فى الماهيات متفاوت فان نقصان الارض عن رتبته اكثر من نقصان الشمس وكل ذلك
لاختلاف الماهيات فى ذواتها فلو كان النقصان فى جميع الماهيات متشابها لكانت الماهيات
واحدة وكان ماهيات الانواع تتفاوت فى ذلك وكذلك ماهيات الاشخاص التى تحت الانواع
انتهى كلامه وبالجملة التقصيرات والنقصانات المتفاوتة بالشدة والضعف الواقعة فى عالم
الامكان ناشية من خصوصيات القوابل ولا دخل للفاعل فى ذلك فان الفاعل فياض على الاطلاق
وجواد على الاطلاق ويكون نسبة فيضه وجوده بما هو فياض على الاطلاق وجواد على الاطلاق
على السوية بلا تفاوت فى ذلك اصلا على ما عرفت مرارا فالقول بان جهة الاشرف غير متحققة
فى العلة التى هى الواجب بالذات وممتنعة بالذات فيه قول يستحق ان يضرب عرض الجدار وليس له

دعة الا اظهار عناد الاخيار وان اراد ان جهة الاشرف غير متحققة فى المعلول وممتنعة فيه فهو
مسلم ويكون الامتناع بالذات حينئذ راجعا الى الامتناع بالذات من قبل القابل لا من طرف الفاعل فيؤول
الكلام الى ان المعلول الاشرف ممتنع بالذات وهو عين ما ادعى من يستدل بقاعدة امكان الاشرف
على ان النظام الاشرف من هذا النظام الجملى ممتنع الوجود بالذات اذا تمهدت المقدمات فنقول قد
عرفت ان الممكنات التى تكون داخلة فيما فوق الكون يجب ان يكون الاشرف مقدما على الاخس فعلى
هذه القاعدة تكون مراتب سلسلة البدو فى الممكنات خمسة الاول العقل لانه الاشرف ثم النفس
المجردة السماوية ثم النفس المنطبعة السماوية والارضية اى الصورة النوعية للاجسام الفلكية
والاجسام العنصرية ثم الصورة الجسمية سواء كانت فلكية او عنصرية ثم الهيولى الاولى
سواء كانت فلكية او عنصرية فسلسلة البدو يبتدئ من العقل وتنتهى الى الهيولى لانها نزلة
من الاشرف الى الاخس منه الى ان ينتهى الى الهيولى التى هى فى نهاية الخسة وكل واحد من الامور
الخمسة الواقعة فى سلسلة البدو بسيط خارجى اى ليس له خارجى بل جزؤه منحصر فى الاجزاء
الذهنية فقط ثم بعد سلسلة البدو سلسلة العود ابتداؤها من الجسم المطلق الذى هو مركب
من جزئين خارجيين بسيطين وهما الهيولى والصورة والثانى الجسم المركب من الاجسام
المختلفة الطبايع فاولها مرتبة الجماد والثانى النبات والثالث الحيوان والرابع الانسان فجميع
ما فى سلسلة العود من اقسام الحقايق المحصلة المركبة خمسة ايضا فحصل من سلسلة البدو خمسة
ومن سلسلة العود خمسة ايضا تلك عشرة كاملة ونهاية مرتبة كمال الانسان العقل المستفاد
ونهاية مرتبة العقل المستفاد ما هو قد حصل لسيدنا ونبينا وسيد الانبياء والمرسلين
محمد بن عبد الله خاتم النبيين صلى الله عليه واله الطاهرين فسلسلة تبتدئ من الاخس وترتقى
الى الاشرف الى ان ينتهى الى الاشرف الذى ينتهى الى الواجب بالذات بلا فاصلة وهو نفس سيد

الانبياء صلى الله عليه واله وسلسلة تبتدئ من الاشرف الذى لا اشرف فوقه وهو العقل الاول
الذى يكون منتهيا الى الواجب بالذات بلا فاصلة وينتهى الى الاخس الذى لا اخس منه وهو الهيولى
الاولى على ما عرفت فلاجل ذلك قال بعض الحكماء الكرام من ضرب الامثال الامن باب التشبيه ان جميع
ما فى عالم الامكان بمنزلة الدائرة والواجب جل شانه بمنزلة محيط تلك الدائرة والهيولى بمنزلة
مركزها ومن العقل الاول الى الهيولى بمنزلة نصف قطر تلك الدائرة ونصف قطر اخرها من الجسم
المطلق الى الانسان الاكمل الذى هو اشرف واكمل سلسلة العود كما ان اشرف واكمل سلسلة البدو
العقل الاول وقد عرفت ان اشرف واكمل سلسلة وهو نفس سيد الانبياء صلى الله عليه واله فبالحقيقة
سلسلة البدو بمنزلة نصف قطر الدائرة المذكورة ونصف قطر اخر سلسلة العود والمحيط بكل
القطرين هو الواجب جل شانه والصادر الاول هو العقل وان كان اول سلسلة البدو وليس فوقه
صادر اخر موجودى متميز لكن فوقه الواجب جل شانه فالاول الحقيقى الذى لا يكون له اول ويكون هو
الاول بلا اول له لا يكون الا الواجب جل شانه فيكون هو الاول ولا اول سواه وكذلك نفس سيد
الانبياء صلى الله عليه واله هو الامر الموجود الاخر فى سلسلة العود ولا يكون بعده صادر اخر موجود
بوجود متميز ولا يكون بين الواجب جل شانه وبين نفس سيد الانبياء صلى الله عليه واله موجود اخر
سوى نفس سيد الانبياء صلى الله عليه واله فيكون اخر الموجود المنتهى الى الواجب جل شانه بلا واسطة
هو سيد الانبياء صلى الله عليه واله ولا واسطة بينه وبين الواجب جل شانه فى سلسلة العود ويحتمل
ان يكون ما روى واسطة بينه وبين الواجب جل شانه فى سلسلة العود ويحتمل ان يكون ما روى
عن سيدنا ومولانا ورسول الثقلين محمد بن عبد الله صلى الله عليه واله وهو لى مع الله وقت
لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل اشارة الى ما ذكرنا من ان نفس نبينا صلى الله عليه واله اخر
سلسلة العود بحيث لا يكون الواجب جل شانه وبين نفس نبينا صلى الله عليه واله موجود بوجود

متميزي قطعا وكذلك قوله صلى الله عليه وآله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين يحتمل ان يكون اشارة
الى الدقيقة التي ذكرناها تفصيلا فسيد الانبيا صلى الله عليه وآله لما كان ما ينتهي اليه سلسلة العود
لكن مع ذلك ليس صلى الله عليه وآله اخرا حقيقيا بحيث لا يكون بعده موجود اصلا لان الواجب
جل شانه محيط بالكل فيكون جميع سلسلة البدو منتهية اليه فيكون الاخر الحقيقي هو الواجب جل
شانه فيكون هو اخر الموجودات الذي لا اخر له كما انه اول الموجودات الذي لا اول له فيكون
عين الاول الحقيقي عين الاخر الحقيقي فلا يكون الاول الحقيقي والاخر الحقيقي الا الواجب جل شانه فيكون
هو الاول والاخر وليس فيما سواه الا الاول الاضافي والاخر الاضافي وعلم ان جميع ما سوى
الواجب جل شانه من الموجودات سواء كانت خارجية او موجودات ذهنية موجود بالغير
لان الموجود بالذات منحصر في الواجب بالذات وكل موجود بالغير سواء كان موجودا خارجيا
او ذهنيا مشتمل على وصفين احدهما كونه موجودا بالغير ثانيهما كونه فرعا للموجود بالذات
وتحقق الفرع مترتب على تحقق الاصل وذلك بديهي فطري لكل واحد من العقلاء والوصف الاول
علة للوصف الثاني فنستدل بالبرهان اللمي على تحقق الوجود بالذات في نفسه بعبارة اللم ان
يتحقق هذا موجود بالغير وكل موجود بالغير فرع الموجود بالذات والمفروض ان الفرع متحقق بالفعل
وتحقق الفرع فرع تحقق الاصل بالبديهة الفطرية فيجب ان يكون الاصل الذي هو الموجود بالذات
وهو الواجب الوجود بالذات متحققا وموجودا بالفعل ايضا ولما كان كل واحد واحد من الموجودات
بالغير سواء كان موجودا خارجيا او ذهنيا مشتملا على الوصفين المذكورين اللذين احدهما علة
للثاني والثاني معلول له وكان حمل العلة وسطا للبرهان اللمي ظاهر كمال الظهور علما او خفاء
فيكون كل واحد واحد من الموجودات سواء كان موجودا خارجيا او ذهنيا برهانا لميا باعتبار
وصفيه المذكورين بحيث يظهر بعبارته كمال الظهور وجود الواجب جل شانه وعلى هذا

يصح ان يتحقق كل واحد واحد من الموجودات بالغير باعتبار وصفيه المذكورين برهان تام مستقل
في اثبات وجود الواجب جل شانه وتفاصيل عدد الموجودات الخارجية والذهنية لا يعلمها
الا الواجب جل شانه على ما قال عز برهانه وما يعلم جنود ربك الا هو وقد عرفت ان كل موجود
بالغير باعتبار وصفيه المذكورين برهان تام مستقل في اثبات وجود الواجب جل شانه وكلام يعسوب
الدين وسيد الوصيين علي بن ابي طالب امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام في نهج البلاغة المكرم
وهو قوله عليه الصلوة والسلام وهو الذي تشهد له اعلام الوجود على اقرار قلب ذي الجحود اشارة الى ما
ذكرنا تفصيلا لان المراد من الشهادة الشهادة الكبرى البرهانية فيصح ان تقول وما يعلم جنود
براهين وجود ربنا الا هو والامر الذي تفاصيل عدد براهين وجوده متكثر بحيث لا يمكن
احصاؤها الا لعلام الغيوب يكون امرا ظاهرا بنهاية الظهور في الواقع ونفس الامر لان الشيء
البرهاني كلما كان براهينه اكثر يكون اظهر فاذا كانت براهين وجوده اكثر من كل ما عداه
يكون اظهر مما عداه فيكون هو الظاهر بحيث لا يكون شيء من الاشياء الظاهرة بالبراهين
هذه البراهين في درجة هذا الظهور لانه ليس لشيء من الاشياء الظاهرة بالبراهين في درجة
هذا الظهور الكثيرة التي لا يحصيها الا علام الغيوب فيكون الواجب جل شانه هو الظاهر في الواقع
ونفس الامر وما عداه خفي بالنسبة اليه في الواقع ونفس الامر فيصح ان يتحقق هو الظاهر لا
غير بالمعنى الذي ذكرناه مشروحا وكنه حقيقة الواجب جل شانه لا يعلمه الا الواجب جل شانه
واما كنه غير الواجب جل شانه فيجوز العلم به لغير الواجب جل شانه ايضا بل الحكماء القايلون
بوجود العقول قالوا بارتسام كنه حقايق الاشياء في العقول بل في النفوس المجردة السماوية
ايضا والعلماء القايلون بوجود الاشياء والممكنة بانفسها في الذهن وبماهياتها فيه قايلون
بالعلم بكنه حقايق الاشياء الممكنة بغير الواجب جل شانه ايضا فالواجب جل شانه هو الباطن

الخفي باعتبار الكنه في الواقع ونفس الامر ولا يكون غيره باطنا خفيا في الواقع ونفس الامر ولا يبعد
ان يكون قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن اشارة الى جميع ما ذكرنا مفصلا وايضا
ظهور ما عدا الواجب بالذات ظهور بالغير وكل ما بالغير فرع ما بالذات فلا بد من الظهور بالذات
فالظهور قسمان ظهور ما بالذات وظهور بلا علة وظهور بالغير وظهور بعلة وهو ظهور الموجودات
التي يكون ممكنة بالذات وقد عرفت ان كل ما بالغير فرع ما بالذات فوجب تحقق ظهور ما بالذات
ليترتب عليه الظهور بالغير ولا اخفاء في ان الظهور التام هو الظهور بالذات وما عداه
ظهور ناقص بالنسبة اليه ولما ثبت بالبرهان توحيد الواجب بالذات فلا يكون الظاهر
التام في الظهور الا موجود واحد وهو الواجب جل شانه فبهذا الاعتبار يصح الانحصار
كان يتحقق هو الظاهر لا غيره فنهاية مرتبة الظهور والنور منحصر في الواجب جل شانه واذا
كان نهاية فرط الظهور والنور ثابتا بالدليل بطريق الانحصار يلزم ان يكون هو الباطن
الخفي لا غيره لان النور والظهور اذا كان في نهاية الافراط يكون صاحب ذلك النور
المفرط والظهور المفرط غالبا وقاهرا بحيث لا يمكن لغيره ادراكه كما ينبغي ويمكن ان يكون قوله
صلى الله عليه وآله ما عرفناك حق معرفتك اشارة الى هذه الدقيقة كما مر فكما ان النور
الحسي اذا كان قاهرا غالبا بنهاية القهر والغلبة يكون صاحب ذلك النور القاهر مانعا
للبصر الحسي عن تحديق النظر فيه فكذلك النور العقلي اذا كان في نهاية الافراط
والقهر والغلبة يكون صاحب ذلك النور مانعا للبصر العقلي عن الادراك كما ينبغي ولا
تيسر لغيره ادراكه حق الادراك ويمكن ان يكون ما ورد في الدعاء الماثور وهو
يا نور النور ويا خفيا من فرط الظهور اشارة الى ما ذكرنا مفصلا كما اشرنا اليه فيما
سبق وبهذا الاعتبار يصح الانحصار كان يتحقق هو الباطن الخفي لا غيره فالذي هو

الظاهر الجلي يكون بعينه هو الباطن الخفي فيكون الظاهر الجلي هو الباطن الخفي فالظاهر هو الباطن
والباطن هو الظاهر ويحتاج فهم هذه الاسرار الى التتبع التام للكلام الحكماء الاخيار والعلماء
الابرار مع لطف القريحة واستقامة الطبيعة وهي نعمة عظمى وعطية كبرى وفضل الله يؤتيه
من يشاء فان قيل وجود الافعال الاختيارية هل هو بايجاد الواجب جل شانه او بايجاد العباد فان
كان بايجاد الله تعالى يلزم الاشكال في الثواب والعقاب لانه اذا كان موجد الكل هو الله تعالى فيكون
وجود الحسنات والسيئات جميعا بقدرة الله تعالى وايجاده لا بقدرة العباد وايجادهم واذا
لم يكن بقدرة العباد وايجادهم فلا وجه للثواب والعقاب لان الثواب انما يستحق له شخص بازاء
فعله الذي اوجده وكذلك العقاب انما يستحق له شخص بازاء فعله الذي اوجده لا بازاء الفعل
الذي اوجده غير ذلك الشخص كما يظهر بادنى تامل ولا تخصيص بعضهم بالثواب وبعض اخر بالعقاب
والا يلزم الترجيح بلا مرجح كما يظهر بادنى التفات وان كان بايجاد العباد يلزم ان لا يكون مفيض الوجود
واحدا وهو الله تعالى مع انه قد ثبت بالبراهين العقلية المذكورة سابقا ان لا مؤثر في الوجود الا الله
ولا جاعل ولا خالق سواه قلنا نبين اولا حقيقة طريق صدور الافعال الاختيارية للعباد ليظهر
منها ان موجدها هو الله تعالى ولا يكون موجدها العباد ثم نبين دفع الاشكال باذن الله تعالى اعلم
ان النفس المجردة الانسانية ذات حيوة عقلانية صاحبة للعلم والقدرة والارادة وغيرها من
الصفات الكمالية ونسبة العلم اليها مثل نسبة نور الشمس اليها ولهذا يكون النفس المجردة الانسانية
مشغولة بالادراك والعلم دائما ويكون نسبة العلم اليها كنسبة الماء الحسي الى الحي الحسي فكما ان حيوة
الحسي لا يمكن بدون الماء الحسي فكذلك الحيوة الحي العقلي بالماء العقلي الذي هو العلم ولا يمكن بدونه
فلاجل النسبة المذكورة وقع التعبير عن العلم بالماء في بعض الاحاديث كما لا يخفى على المتتبع
فالنفس المجردة الانسانية مشغولة دائما اما بمشاهدة التصور والتصديق اللذين تريد

اكتسابهما واما بمشاهدة التصور والتصديق اللذين يكونان حاصلين لها واما بمشاهدة الصفات
والملكات الحالة فيها او عندها ولما كانت النفس المجردة الانسانية لها علاقة التدبير والتصرف
في البدن ولها علاقة تامة بالبدن الذي تعلقت به وبجميع اجزاء ذلك البدن بحيث لا تريد
مفارقتها ابدا ولهذا يكون متوجهة في اكثر الاوقات الى تكميله وتحصيل جميع ضرورياته
مثل المأكول والملبوس والمسكن وتحصيل ملايماته ايضا كالاطعمة والاشربة اللذيذتين وغيرهما
من الملايمات فوجب ان تكون مشتغلة بتصور الامور النافعة والضارة للبدن وبتصديقها
له في كل وقت من الاوقات فنسبة النفس المجردة الانسانية الى البدن مثل نسبة صاحب المنزل الى
منزله ونسبة الملاح الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة فاذا تصورت شرب الخمر مثلا
وصدقت بان شربها نافع للبدن يحصل لها بعد حصول ذلك التصور والتصديق شوق
متأكد الى تناول الخمر وذلك الشوق المتأكد هو الارادة الجازمة وبعد الشوق يحصل حركة
العضلات لتناول الخمر وتحصيل الشرب ويتبع من تلك الامور ليس ليجاد العبد اما التصور
والتصديق فلان كل واحد منهما عبارة عن الصورة العلمية الحاصلة في النفس المجردة الانسانية
او عندها وعلى التقديرين لا يجوز ان يكون النفس المجردة الانسانية فاعلة لتلك الصور العلمية
بل قابلة لها فقط لانها لو كانت فاعلة يلزم الدور او التسلسل لان النفس المجردة الانسانية
فاعلة بالقصد والاختيار وكل فاعل مختار من الممكنات يلزم ان يتصور ما يفعله ولانه
يفعله فلا بد من سبق العلم على ما هو فعله فذلك العلم السابق اما ان يكون عين العلم اللاحق
الذي هو فعله او غيره فان كان السابق عين اللاحق يلزم الدور اي تقدم الشيء على نفسه
او غيره فننقل الكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية فيلزم التسلسل او يرجع فيلزم
الدور وهذا الاستدلال جار في الاشياء من القدرة والارادة من الصفات الكمالية

للنفس

للنفس المجردة الانسانية لا يكون بايجادها ولا يكون فاعلة لها بل يكون قابلة لها فقط لان النفس
المجردة الانسانية فاعلة بالاختيار وكل فاعل مختار يكون فعله مسبوقا بالقدرة والاختيار فلا
بد من سبق القدرة والاختيار فيلزم الدور والتسلسل ايضا وقد ثبت فيما سبق ان الكامل
الذي يكون كماله زايدا على ذاته سواء كان ذلك الكمال هو العلم وغير العلم من الكمال المطلق
للموجود بما هو موجود يكون قابل الكمال فقط ولا يصح ان يكون فاعلا له واما الشوق المتأكد
فلانه عبارة عن الارادة وقد عرفت ان الارادة لا يصح ان يكون النفس المجردة الانسانية
فاعلة لها وكذا القدرة ايضا وكذا ساير الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود لانك قد
عرفت ان الكامل الذي يكون كماله زايدا على ذاته يكون قابل الكمال فقط ولا يصح ان يكون
فاعلا له واما حركات العضلات فلا يصح ان يكون النفس المجردة الانسانية موجدة وفاعلة
وجاعلة لها لانا قد بينا سابقا انه لا صنعة فوق الخالقية والجاعلية فكما ان الجاعل المجازي
كالباني بالنسبة الى البناء يجب ان يكون عالما بما يفعله بحيث لو سأل السائل عن اجزاء ما يفعله
لكان قادرا على بيان اجزائه تفصيلا قبل ان يوجده فكذلك الجاعل الحقيقي والموجد الحقيقي
والصانع الحقيقي يجب ان يكون عالما بالطريق الاولى ويجب ان يكون عالما باجزاء ما يفعله بحيث
لو سأله سايل عن اجزاء ما يفعله لكان قادرا بالفعل على بيان اجزائه تفصيلا قبل ان يوجده بل لا بد
ان يكون عالما بلوازمه وخواصه وآثاره ايضا قبل ان يوجده على ما عرفت سابقا وكذلك
ساير البراهين التي اقمناها سابقا على وجوب كون الموجد الحقيقي والصانع الحقيقي والجاعل
الحقيقي عالما بحقيقة ما يوجده ويجعله ويصنعه قبل ان يوجده ويجعله ويصنعه جارية
فيما نحن فيه ايضا فلو كانت الحركة الارادية الحادثة في العباد صادرة عنهم حقيقة ويكون العباد
صانعة وخالقة وموجدة لها حقيقة لزم ان يكون عالمة بحقيقة الحركة وذاتياتها واجزائها

وخواصها وآثارها لكان قادرا بالفعل على بيان حقيقتها وساير اجزائها وخواصها وآثارها
قبل ايجادها وجعلها وليس كذلك فان العلم بحقيقة الحركة وخواصها وآثارها عسر جدا
والحكماء العارفون بحقيقة الحركة وخواصها وآثارها عرفوها بعد الرياضات والمجاهدات
وبعد مطالعة علوم النظرية الكثيرة وبعد التردد الى الاساتذة الماهرين في العلوم والادراكات
ولم يعرفوها الا مرتبة حدوث الحركة فيهم وهو ظاهر فان قيل التحقيق عند الحكماء هو ان الاشياء
يحصل بحقايقها وانفسها في الذهن واذا حصلت الاشياء بحقايقها في الذهن يلزم ان يكون
الاشياء معلومة بحقايقها للذهن فاذا تصور الانسان الذي هو صاحب الذهن فعلا اولا
واراد ايجاده بعد تصوره يصدق عليه انه علم اولا حقيقة ما يوجده ثم اوجده فلا يلزم
فساد قلت لا نزاع لاحد ان التشخص الخارجي غير التشخص الذهني والذي يوجده هو التشخص
الخارجي وهو لم يحصل في ذهنه لان التشخص الخارجي بما هو تشخص خارجي يمتنع حصوله في
الذهن وما تقرر من ان الاشياء يحصل بحقايقها وانفسها فمرادهم منه كما صرحوا
بيان الحقيقة المشتركة بين التشخص الذهني والخارجي يحصل في الذهن لا ان التشخص الخارجي بما هو
تشخص خارجي يحصل في الذهن واذا لم يحصل التشخص الخارجي في الذهن يلزم عدم العلم به بما هو
تشخص خارجي فيلزم فوت العلم بالتشخص الخارجي بما هو تشخص خارجي مع انه معلول له بهذا الاعتبار
ولا يصح ان يكون خالق التشخص الخارجي جاهلا به بما هو تشخص خارجي ولا يعلمه بما هو تشخص خارجي
الا يعلم من خلق على ما قال جل شانه وايضا كل ممكن سواء كان مجردا او ماديا باعتبار ذاته
مع قطع النظر عن الاستناد الى الجاعل داخل تحت ما بالقوة فان الممكن بالذات باعتبار ذاته
مع قطع النظر عن كل ما عداه ذاته قوة صرفة ولا شيء صرف وليس له باعتبار ذاته بما انه مع
قطع النظر عن كل ما عدا ذاته استشمام رائحة من الفعلية المقابلة للقوة والوجود المقابل

للعدم

للعدم فلا بد للممكن بالذات من مخرج يخرجه من القوة الذاتية الى الفعلية بالغير ولا شك ان
القوة لا يكون مخرجة للقوة الى الفعل لان الفعلية هي الوجود والقوة برية من الوجود وعارية
عنه فكيف يصح ان يكون الامر العاري عن الوجود مفيضا للوجود وهو ظاهر بل مخرج القوة
هو الفعلية فقط فلو كان مخرجها امرا له فعلية مشوبة بالقوة نعمل مسالك التحليل ونقول نحلل ذلك
الامر الى حيثيتين حيثية الفعلية وحيثية القوة وقد عرفت ان القوة لا يكون مخرجة للقوة
الى الفعلية بل المخرج هو الفعلية فنطرح القوة خلف قاف وننظر الى الفعلية الباقية فان كانت
مشوبة بالقوة فنعمل مسالك التحليل ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى الفعلية الغير المشوبة بالقوة
وهي الفعلية الصرفة التي لا يكون الا فعلية الواجب بالذات فظهر ان مخرج القوة الى الفعل وموجد
بالقوة ومفيض الوجود على ما بالقوة ليس الا الواجب الوجود بالذات نعم يجوز ان يكون بعض الموجودات
الممكنة شرطا وسببا لوجود بعض آخر منها كالاب والام بالقياس الى الولد فظهر ان لا موثر في الوجود
الا الله ولا جاعل ولا خالق سواه فلا يطلق على ما قال الحكماء ان الامكان علة الحاجة الى العلة ما جاعلة
في بادي الرأي وفي ثاني النظر علة الحاجة الى علة جاعلة خاصة هي الواجب بالذات وقد اقمنا فيما سبق
براهين آخر على ان لا موثر في الوجود الا الله ولا جاعل ولا خالق سواه هذا المذهب وهو انه لا
موثر في الوجود الا الله ولا جاعل وخالق سواه موافق لظاهر القرآن الكريم في عدة مواضع والاحاديث
الشريفة ايضا كما هو ظاهر لاهل التتبع واذا كان البرهان العقلي موافقا لظاهر الكريم والحديث
الشريف فلا يجوز صرفهما عن ظاهرهما ويجب الحمل على ظاهرهما فظهر ان موجد افعال العباد
هو الله تعالى لكن قدرة العبد واختياره شرط اخير للعلة الفاعلية المستجمعة للشرائط كما ان الاب
والام شرط لوجود الولد وموجد الولد هو الله تعالى لا هما وكيف يصح ان يكون الاب والام
موجدين للولد الخارجي مع جهلهما بالخصوصيات الخارجية لولدهما الا يعلم من خلق على ما

قال جل شانه وبالجملة علم العالم من الممكنات بما عداه اثر حصولي او حضوري وقد عرفت ان العبد
لما كان عالما قادرا مختارا فلا بد ان يكون فعله مسبوقا بالعلم فذلك العلم السابق على فعله
الخارجي لا يصح ان يكون حضوريا اي بحضور تشخص فعله الخارجي بما هو تشخص خارجي والا
يلزم الدور اي تقدم الشي على نفسه فيتعين ان يكون ذلك العلم السابق حصوليا اي بحصول صورة
ذلك الفعل الخارجي التشخصي في ذهنه وقد عرفت ان التشخص الخارجي بما هو تشخص يمتنع حصوله
في الذهن لان التشخص الذهني غير التشخص الخارجي والمفروض ان الفعل الخارجي التشخصي بما هو
تشخص خارجي مخلوق العبد فيلزم ان يكون العبد جاهلا لامر خارجي تشخصي مع كونه جاهلا
بمخلوقه الخارجي التشخصي من حيث الخصوصية الخارجية التشخصية التي هي اثره الخارجي
امر مخلوق له في الخارج فيلزم الخالق لمخلوقه الا يعلم من خلق على ما قال جل شانه فظهر ان العبد
لا يصح ان يكون خالقا لحركاته التشخصية الخارجية واعماله التشخصية الخارجية ومن هذا المسلك
يمكن اثبات ان العقول المفارقة ايضا لا يصح ان يكون شي منها خالقا وجاعلا لشي من
الموجودات في الخارج لانك قد عرفت ان العالم في الممكنات انما يكون علمه بما عداه اثرا حصوليا
او حضوريا والعقول المفارقة لما كانت من اهل العلم والقدرة والارادة فلا بد ان يكون فعلها
مسبوقا بالعلم فذلك العلم السابق اما ان يكون حصوليا او حضوريا فان كان حضوريا يلزم
الدور اي تقدم الشي على نفسه وان كان حصوليا يلزم ان يكون الخالق الخارجي جاهلا بمخلوقه
الخارجي على ما عرفت مشروحا ولا يجوز ايضا ان يكون شي من العقول والنفوس المجردة خالقا
وجاعلا لامر ذهني موجود ذهني لان كل واحد من العقول والنفوس المجردة من اهل العلم والقدرة
والارادة وفعله مسبوق بالشعور والعلم كما هو شان الفاعل المختار فلا بد من سبق العلم على
الفعل الذهني والموجود الذهني والمخلوق الذهني فذلك العلم السابق اما ان يكون علم

ذلك

ذلك الموجود الذهني فيلزم الدور او غيره فننقل الكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية
فيلزم التسلسل او يرجع فيلزم الدور وايضا الموجودات الذهنية صور علمية كمالات لما حلت فيه
فيكون صاحب تلك الصور العلمية كاملا بها وقابلا لها وقد عرفت فيما سبق ان قابل الكمال
لا يصح ان يكون فاعلا له ولا شك ان الممكن بالذات منحصر في العالم وغير العالم والعالم اما
ان يكون عقلا ونفسا مجردة وقد عرفت انه لا يصح ان يكون شي منها خالقا وجاعلا لشي من
الموجودات سواء كانت خارجية او ذهنية واما غير العالم فلا يصح ان يكون خالقا وجاعلا
لشي من الموجودات سواء كانت خارجية او ذهنية لما عرفت من البراهين على انه يجب ان يكون
خالق الموجود وجاعله عالما بمخلوقه ومجعوله فظهر مما حققنا مفصلا ان شيئا من الممكنات
الموجودة لا يصح ان يكون خالقا وجاعلا لشي من الموجودات ويكون الجميع قابل الوجود فقط وظهر
انه لا موثر في الوجود الا الله ولا خالق ولا جاعل سواه فان قيل هذا الاصل العظيم وان ثبت
بالبرهان القويم لكنه يدافع لاصل اخر ثابت بالبرهان ايضا وهو ان ثبوت الشي لنفسه مثل
الانسان انسان وثبوت الذاتي لما هو ذاتي له مثل الانسان حيوان والانسان ناطق لا يكون بجعل جاعل
ولا يحتاج الى حيثية تعليلية والحيثية تقييدية اما الى الحيثية التعليلية فلان تخلل الجعل
بين الشي ونفسه محال لان الاحتياج الى الجعل الجاعل وفعل الفاعل انما يكون في ثبوت امر لامر
اذا كان نسبة ذلك الامر الثابت الى الامر المثبت له نسبة امكانية ذاتية بناء على ما عرفت من
انه امكن فاحتاج واوجب فوجب فما لم يكن نسبة امر الى امر نسبة امكانية ذاتية لم
يتحقق الاحتياج وما لم يتحقق الاحتياج لم يتصور الجاعلية والمجعولية والعلية والمعلولية
لان نسبة الامتناع الذاتي والوجوب الذاتي تخلان الاحتياج والعلية والمعلولية فلاجل
ذلك ذكر القوم كلهم ان نسبة المحمول الى الموضوع اما ان يكون نسبة امكانية ذاتية او ضرورية

ووجوبية ذاتية وامتناعية ذاتية وقالوا ان المحمول في مثل قولنا الانسان انسان والانسان
حيوان والانسان ناطق لا يكون نسبة الى الموضوع نسبة امكانية ذاتية لا امتناعية ذاتية
بل يكون نسبة ضرورية ذاتية ووجوبية ذاتية فجعل الذات والذاتي لا يكون محتاجا الى
حيثية تعليلية واما الى الحيثية التقييدية فلان قيد الشي خارج عنه وذات الشي لا يتصور
خروجها عنه وكذلك الذاتيات لا يتصور خروجها عن ذي الذاتي فظهر انه لا احتياج
الى حيثية تعليلية ولا تقييدية في جعل الذات والذاتيات فثبوت الذات والذاتي
كما هو ذات وذاتي له اذا لم يكن محتاجا الى حيثية تعليلية يلزم ان لا يكون بجعل جاعل
ولا يكون للواجب بالذات تاثير فيه فلا يكون جميع الثبوت والوجود من فيض جناب جل شانه
وايضا ذهب المحققون الى ان لازم الماهية مستند الى نفس المهية ويكون ثبوته لها باقتضاء
نفس المهية من دون مدخلية جاعل نفس المهية في ثبوت لازمها لها واذا كان ثبوت لازم
المهية باقتضاء نفس المهية من دون مدخلية جاعل في ذلك الثبوت يلزم ان لا يكون جميع
الثبوت من فيض جناب جل شانه بلا توسط مفيض اخر فلا يتم القول بانه لا موثر في الوجود الا
الله ولا مفيض سواه قلت لا تدافع بين الاصلين المذكورين ومنشا توهم التدافع
بينهما عدم الفرق بين الشي باعتبار الهيئة التالفية اي باعتبار انه مفهوم نسبي ملحوظ فهم
بالعرض بين المنتسبين وبين الشي باعتبار حقيقته التصورية اي باعتبار انه امر ملحوظ في
نفسه ومتصور في نفسه مثلا اذا قلنا الاربعة زوج فزوجية الاربعة توخذ باعتبارين
احدها باعتبار الهيئة التالفية اي باعتبار امر رابط هي الموضوع والمحمول وامر نسبي ملحوظ
بالعرض بين المنتسبين اللذين هما الموضوع والمحمول في القضية المذكورة وح لا يصح ملاحظتها
باعتبار نفسها اي باعتبار حقيقتها التصورية لان الاعتبار الملحوظية بالعرض والملحوظية

بالذات

بالذات متنافيان لا يجتمعان ولو بالعرض على ما وبهذا الاعتبار اي باعتبار الهيئة التالفية
يكون زوجية الاربعة لازم المهية بالمعنى المصطلح ويكون ثابتا لنفس المهية باقتضاء نفسها
بلا مدخلية جاعل نفس المهية فيكون الاربعة واجبة الزوجية باعتبار نفسها ولا يلزم كون
الاربعة واجبة الوجود باعتبار نفسها لانه لا شك في انه فرق ظاهر بين كون امر واجب
الزوجية والفردية او غيرهما من الامور التي يكون غير الوجود فالذي يلزم هو كون الاربعة
واجبة الزوجية بالنظر الى الذات وبالنظر الى نفس مهية الاربعة باقتضاء نفس ماهية الاربعة
اقتضاء تاما مستقلا في ذلك الاقتضاء فيكون مهية الاربعة علة تامة لذلك الوجود الرابطي
اي لكونها زوجا لا لنفس الزوجية وذات الزوجية وثانيهما ملاحظة زوجية الاربعة باعتبار
حقيقة التصورية لا حيثية باعتبار هيئة تالفية بين الموضوع والمحمول كما في الاعتبار الاول واذا
لوحظت باعتبار حقيقتها التصورية يكون امرا ممكنا بالذات وامكانها الذاتي علة الاستناد
الى الجاعل الواجب بالذات كما في ساير الممكنات بالذات على ما عرفت سابقا فبهذا الاعتبار لا يكون
مهية الاربعة علة مقتضية لها اقتضاء تاما بلا مدخلية جاعل المهية اصلا كما في الاعتبار
الاول وهو اعتبار زوجية الاربعة من حيث انها هيئة تالفية بين الموضوع وملحوظة بالعرض
بينهما بل ماهية الاربعة في هذا الاعتبار الثاني من جملة الشروط والاسباب بالنسبة الى
زوجيتها فان قيل ننقل الكلام الى زوجية الاربعة اذا اخذت باعتبار انها هيئة تالفية
بين الموضوع والمحمول وامر رابط بينهما ومفهوم نسبي ملحوظ بالعرض بين المنتسبين فانها
لما كانت امرا وجوديا ثابتا للمهية في الواقع ونفس الامر فلا بد ان يكون واجب الوجود بالذات
او ممكن الوجود بالذات والاحتمال الاول باطل والا يلزم تعدد الواجب بالذات وهو باطل بحكم
البرهان وايضا لازم الماهية بالمعنى المصطلح معلول المهية ومن مقتضاها فكيف يتصور احتمال

كونه واجب الوجود بالذات فبقي ان يكون ممكن الوجود بالذات وقد عرفت ان امكان الذاتي للممكن
بالذات علة للاستناد الى جاعل واجب الذات وما عداه شروط واسباب فلا يصح
ان يكون مهية الاربعة علة مقتضية تامة لزوجيتها التي هي الهيئة التأليفية بين الموضوع
والمحمول بلا مدخلية جاعل مهية الاربعة في ذلك على ما ذهب اليه المحققون فظهر انه لا فرق
بين الاعتبار الاول والثاني في لزوم كون زوجية الاربعة مستندا الى جاعل الواجب بالذات
وعدم صحة استناد زوجية الاربعة اذا كانت الزوجية اخذت باعتبار الهيئة التأليفية
الى نفس ماهية الاربعة باقتضاؤها لها اقتضاء تاما من دون الاحتياج الى جاعل نفس
مهية الاربعة كما هو مذهب المحققين فالقول بان لازم المهية بالمعنى المصطلح مستند الى نفس
الماهية باقتضاؤها لها من دون مدخلية جاعل المهية في ذلك قول باطل لما عرفت مفصلا
قلنا اتصاف الشيء بالامكان الذاتي والوجوب الذاتي انما يصح اذا لوحظ الشيء باعتبار نفسه
وباعتبار حقيقة التصورية لا مطلقا لان الامكان الذاتي والامتناع الذاتي يثبت للشيء باعتبار
ذاته بذاته وباعتبار ملاحظة ذاته قصدا وبالاصالة لا باعتبار الملحوظية بالعرض وبالتبع فان
الشيء الملحوظ بالعرض ما لم يلحظ بالذات لا ينكشف حاله ولا يصلح ان يتصف بالامور التي هي
حالات الاشياء باعتبار ملحوظيتها في انفسها كالمواد الثلث التي هي حالات الاشياء الملحوظة
في انفسها وبملاحظة المقصودية بالقصد وتوجه العقل اليها قصدا واصالة لا بالعرض والتبع
فبهذا الاعتبار الذي هو اعتبار الملحوظية بالعرض والتبع لا يتصف بشيء من تلك الامور ولا
يثبت له شيء منها في تلك الحالة وهي حالة الملحوظية بالعرض وبالتبع وما تقرر من انه لا يخلو شيء
من الاشياء عن واحد من المواد الثلث المذكورة فهو مسلم ومبناه انه اذا لوحظ امر باعتبار ذاته
وباعتبار حقيقته التصورية قصدا وبالاصالة يجب ان يثبت له واحد من المواد الثلث لانه

اذا لم يلحظ الشيء باعتبار ذاته وحقيقته التصورية قصدا وبالاصالة بل لوحظ بالعرض وبالتبع
لم ينكشف حال ذاته وحقيقته التصورية ولا يثبت له بهذا الاعتبار شيء من المواد الثلث فالشيء
الملحوظ بالعرض وبالتبع لا يعلم ولا ينكشف حاله عند العقل ما دام كونه ملحوظا بالعرض مقصودا
بالتبع اذا تمهدت المقدمات فنقول ان زوجية الاربعة باعتبار ملاحظتها في نفسها وباعتبار
حقيقته التصورية داخلة في الممكن بالذات ولا يتخلف الامكان الذاتي عنها ابدا وباعتبار الملحوظية
بالعرض وهو كون زوجية الاربعة هيئة تأليفية بين الموضوع والمحمول لا يتصف بشيء من المواد الثلث
ولا فساد في ذلك لان هذا الاعتبار لا يخرجها عن كونها ممكنة بالذات باعتبار ذاتها وباعتبار حقيقتها
التصورية وكذلك القياس العقلي في نحو الانسان انسان والانسان حيوان والانسان ناطق فان
انسانية الانسان تؤخذ باعتبارين احدهما باعتبار ملاحظتها في نفسها وباعتبار حقيقتها التصورية
وبهذا الاعتبار داخلة تحت الممكن بالذات ولا يتخلف عنها الامكان الذاتي ابدا وثانيهما باعتبار
الهيئة التأليفية ولا يتصف بهذا الاعتبار بشيء من المواد الثلث وكذا القياس العقلي في حيوانية الانسان
وناطقيته على ما عرفت في زوجية الاربعة لكن زوجية الاربعة ثابتة للاربعة باقتضاؤها
بخلاف انسانية الانسان وحيوانيته وناطقيته فان كل واحدة منها ثابتة للانسان من دون
اقتضاء بل بطريق الضرورية الذاتية والوجوب الذاتي على ما عرفت سابقا وغاية ما يلزم من ذلك
ان يكون للانسان ولحيوانيته وانسانيته بالذات على ما عرفت في وجوب زوجية الاربعة وجميع ما ذكرنا
تفصيلا هو مختار الاستاد الفيلسوف الكبير قدس سره في تصانيفه القدسية وكتبه النورية
ولي وجه اخر في جواب السؤال المذكور فاقول الاشياء الموجودة في الخارج قسمان احدهما ما يكون
له مطابق في الخارج كالجواهر الجزئية الموجودة في الخارج والاعراض الموجودة فيه وثانيهما ما لا
يكون له مطابق في الخارج بل يكون مفهوما انتزاعيا ينتزعه العقل من الوجود الخارجي بحسب حال

الخارج بضرب من التحليل العقلي كالوجود والشيئية والجوهرية والعرضية والسوادية والبياضية
وغيرها من الامور التي ينتزعها العقل بضرب من التحليل والتعمل وليس لشيء من تلك الامور مطابق
في الخارج بل ما يكون له مطابق في الخارج هو المنتزع منه فقط والمفهومات الانتزاعية اقسام
احدها ما يحتاج انتزاعه من المنتزع منه الى حيثية تقييدية وتعليلية معا مثل كون الجسم اسود
او ابيض وثانيها ما لا يحتاج انتزاعه الى حيثية تقييدية ويكون محتاجا الى حيثية تعليلية فقط
مثل كون الجسم موجودا في الخارج فان انتزاع الوجود الخارجي من الجسم وان لم يكن محتاجا الى حيثية
تقييدية لكنه محتاج الى حيثية تعليلية ويكون العلة الفاعلية خارجة عن ذات المنتزع منه
فان الوجود الخارجي للجسم ليس ضروريا ذاتيا له ولا يكون الجسم فاعلا لوجوده بل يكون الفاعل لوجوده
امرا خارجيا عن ذاته وهكذا القياس العقلي في جميع الممكنات الموجودة في الخارج وثالثها ما لا يحتاج
انتزاعه من المنتزع منه الى حيثية تقييدية ويكون محتاجا الى حيثية تعليلية فقط لكن العلة لا يكون
امرا خارجا عن ذات المنتزع منه مثل انتزاع الامكان الذاتي من الممكنات الموجودة في الخارج فان
انتزاع الامكان الذاتي من الممكنات وان لم يكن محتاجا الى حيثية تقييدية لكنه محتاج الى حيثية
تعليلية لان الغير المحتاج الى الحيثية التقييدية والتعليلية معا منحصر في الذات والذاتيات
والامكان الذاتي ليس ذاتا ولا ذاتيا لشيء من الممكنات ولا ثابتا للممكنات في مرتبة الذات
لان ما هو ثابت في مرتبة ذات الشيء انما هو ذاته وذاتياته الداخلة في قوام ذاته وظاهر
ان الامكان الذاتي ليس كذلك بالنسبة الى شيء من الممكن بالذات لكن لا يكون العلة خارجة
عن ذات المنتزع منه بل العلة هي الذات المنتزع منه فان ذات الممكن بالذات وحقيقته وان
كانت بجعل الجاعل لكن امكان الممكن بالذات ليس بجعل جاعل لان الجاعل لم يجعل الممكن بالذات
ممكنا بالذات لان الامكان الذاتي من خصوصية الممكن بالذات ومستند الى ذاته من دون الاستفادة

من الجاعل الا كالوجود والوحدة فانهما مستفادان من الجاعل لامن ذات الممكن بالذات وكذلك
كون الهيولى اضعف الجواهر الموجودة وكونها واقعة في اسفل مراتب الوجود ليس بجعل جاعل
ولم يجعلها العلة كذلك كل واحد منهما ناش من خصوصية الهيولى وكذلك كون الارض واقعة
في نهاية السفل ليس بجعل جاعل بل هو ناش من خصوصية حقيقة الارض ومثل هذا كثير ورابعها ما
لا يحتاج انتزاعه من المنتزع منه الى حيثية تقييدية ولا الى حيثية تعليلية نحو كون الانسان انسانا
وكون الانسان حيوانا وكون الانسان ناطقا وكون الفرس حيوانا وكون الفرس صاهلا فان شيئا من
تلك الانتزاعيات ليس بجعل جاعل ولا يحتاج شيء منها المنتزع منه الى حيثية تقييدية ولا تعليلية
فان حقيقة الانسان مثلا وان كانت بجعل جاعل لكن كون الانسان انسانا ليس بجعل جاعل لانك
قد عرفت ان الاحتياج الى الجاعل في ثبوت امر لامر انما يكون على تقدير يكون نسبة الثابت الى
المثبت له نسبة امكانية ذاتية لا وجوبية او امتناعية ذاتية لانهما تخليان الاحتياج الى الجاعل
على ما عرفت فيما سبق ولا يكون نسبة الذات والذاتي نسبة امكانية ذاتية بل نسبة وجوبية
ذاتية فلا يكون كون الانسان انسانا مثلا بجعل جاعل على ما قال الشيخ من ان الجاعل وان جعل
حقيقة المشمش لكنه لم يجعل المشمش مشمشا فان المشمشية ثابتة بطريق الضرورة الذاتية والوجوب
الذاتي ولا يلزم ان يكون واجبا بالذات بل اللازم ان يكون واجب المشمشية بالنظر الى الذات
والفرق ظاهر بين واجب الوجود بالذات وبين واجب المشمشية بالنظر الى الذات انما هو على تقدير
ان يكون له وجود قائم بذاته لا بالغير ويكون ذلك الوجود ضروريا ذاتيا له وثابتا له بالنظر
الى ذاته في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته على ما ثبت في مقابله ومثل ما ذكرنا من
ان الموجودات الخارجية قسمان احدهما ما يكون له مطابق في الخارج وثانيهما ما لا يكون له
مطابق في الخارج بل يكون منتزعا من الامر الخارجي بضرب من التحليل العقلي والتعمل العقلي على ما

ثبوته

عرفت منفصلا جاء في الوجود الذهني ايضا فان الشيء يصير موجودا ذهنيا كحقيقة الحيوان اذا
حصلت في الذهن ويصح للعقل ان ينتزع منها كونها موجودة في الذهن وكونها شيئا ذهنيا
وكونها جنسا الى غير ذلك من المعاني الانتزاعية التي ليس مطابق في الذهن بل ما يكون له مطابق
في الذهن هو المنتزع منه فقط على ما عرفت في الانتزاعيات الخارجية اذا تمهدت المقدمات
فقول الحكماء وصرحوا انه لا مؤثر في الوجود الا الله ولا جاعل ولا خالق سواه صرحوا ايضا
بان ثبوت الذات والذاتيات لصاحب الذات والذاتيات ضروري ذاتي وجوبي ذاتي
لا يكون بجعل جاعل ولا يحتاج الى حيثية تقييدية ولا تعليلية كما لا يخفى على المتتبع الماهر وصرح
المحققون منهم ايضا بان لازم الماهية مستند الى نفس الماهية باقتضائها لها بلا مدخلية جعل جاعل
الماهية في ذلك كما لا يخفى على اهل التتبع التام فلا بد من التوفيق التام بين كلماتهم ووجه التوفيق
هو ان مرادهم من قولهم انه لا مؤثر في الوجود الا الله ولا جاعل ولا خالق سواه ان الموجودات
التي لها مطابق في الخارج او الذهن بحسب ان لا يكون جاعلها ومفيض وجودها الا الله
جل شانه لان ما يكون له مطابق في الخارج او الذهن يكون امرا متميزا محصلا محتاجا الى جعل
عليحدة وليس لها علة وخالق الا الواجب جل شانه على ما عرفت بالبراهين العقلية واما
الموجودات التي ليس لها مطابق في الخارج او الذهن وهي الموجودات الانتزاعية التي ليس لها
مطابق في الخارج او الذهن بل يكون له مطابق في الخارج او الذهن هو المنتزع منه فقط
فيكون الوجود المحصل الثابت المفرد المتميز المحتاج الى الجعل هو وجود المنتزع منه فقط واما
الانتزاعيات فلما لم يكن لها مطابق في الخارج كما في الانتزاعيات بحسب الخارج او الذهن
فيجوز استناد تلك الانتزاعيات الى غير الواجب جل شانه ايضا لانه لما لم يكن لتلك الانتزاعيات
وجود مفرد متميز محصل بل وجودها وجود اعتباري عقلي ينتزعه العقل بضرب من التعمل

العقلي بعد جعل المنتزع منه فلا يحتاج الى جعل وافاضة على حدة فيصح ان يكون المنتزع منه كافيا
بعد مجعوليته تاما لانتزاع بعض الانتزاعيات بلا احتياج الى جعل وافاضة اصلا كما في نحو كون
الانسان انسانا وكون الانسان حيوانا وكون الانسان ناطقا لان الانسان وان كان محتاجا
الى الجاعل في اصل ذاته وحقيقته لكنه لا يحتاج الى الجاعل في بعض انتزاعياته على ما عرفت مشروحا
ويكون المنتزع منه مقتضيا تاما لبعض الانتزاعيات منه بلا احتياج الى جاعل الماهية في ذلك
كما في لازم الماهية على ما عرفت سابقا فان الاربعة مثلا وان كانت محتاجة الى الجاعل في اصل ذاتها
وحقيقتها لكنها لا يحتاج الى الجاعل في انتزاع الزوجية منها بل يكون ماهية الاربعة مقتضية اقتضاء
تاما لكونها زوجا ويكون كافية لانتزاع الزوجية منها بعد ما صارت مجعولة بلا احتياج الى
امر اخر غير ذاتها لان كون الاربعة زوجا ناش من خصوصية حقيقة الاربعة فالاربعة وان
استفادت حقيقتها ووجودها من الجاعل لكن كونها زوجا من مقتضيات ذاتها ولم يستفده
من جاعل حقيقتها كما ان الممكن بالذات وان استفاد وجوده من الجاعل لكن لم يستفد امكانه
الذاتي من جاعل حقيقته ووجوده بل امكانه الذاتي ناش من خصوصية حقيقة الامكانية ويصح انتزاع
الامكان الذاتي من حقيقته الامكانية بلا احتياج الى امر اخر غير حقيقته الامكانية على ما عرفت
مرارا واللازم حينئذ كون حقيقة الممكن بالذات واجبة الامكان بالنظر الى الذات لا واجب
الوجود بالنظر الى الذات وبالجملة الانتزاعيات سواء كان انتزاعها بحسب الخارج او
الذهن ليست امورا محصلة موجودة بوجود مفرد متميز حتى يلزم الاحتياج الى جعل على حدة بل
بعضها من ضروريات المنتزع منه ضرورة ذاتية بعد جعل المنتزع منه كما في ثبوت الذات
والذاتيات وذاتية والضرورة الذاتية تحيل الاحتياج الى الجاعل على ما عرفت منفصلا
وبعضها ناش من خصوصية الحقيقة المنتزع منه بعد جعل حقيقة المنتزع منه ولا يحتاج الى علة

غير ذات المنتزع منه وبعضها لا يكون ناشيا من خصوصية حقيقة المنتزع منه بعد جعل
حقيقة المنتزع منه بل يحتاج الى علة غير ذات المنتزع منه فقد عرفت جميع ذلك تفصيلا وايضا
الانتزاعيات لكن لا يكون داخلة تحت مقولة الجوهر ولا مقولة العرض فلا يكون تحت مقولة
اصلا لان الداخل تحت المقولة هي الحقايق المحصلة والحقايق المحصلة منحصرة في امرين اما ان
يكون جنسا من الاجناس العالية المقررة واما ان يكون مركبا من الجنس والفصل والانتزاعيات
لا يكون شيئا منهما فلا يكون شيء من الانتزاعيات من الحقايق المحصلة بل الانتزاعيات من
اعتبارات الحقايق المحصلة ومن شيونها الاعتبارية العقلية والتعملات العقلية التي
ليس لها مطابق في الخارج او الذهن بل ما يكون له مطابق هو المنتزع منه فقط على ما عرفت
مرارا فبعد جعل الحقايق المحصلة يجوز ان يثبت لها بعض الاعتبارات العقلية والتعملات
العقلية بلا احتياج الى حيثية تعليلية وتقييدية معا وبعضها محتاج الى حيثية تعليلية خارجة
عن ذات المنتزع منه وبعضها الى حيثية تعليلية غير خارجة عن ذات المنتزع منه على ما عرفت
مشروحا مرارا فيكون جميع الانتزاعيات من الاعتباريات للعقل والتعملات له بضرب من
التحليل العقلي والتعمل العقلي واذا لم يكن شيء منها من الحقايق المحصلة فلا يلزم ان يكون علتها
المقتضية التامة لها فاعلة لها الا ان ما ثبت بالبداهة هو انه لا صنعة فوق صنعة ايجاد
الحقيقة المحصلة وخلقها وافاضة الوجود عليها فوجب ان يكون جاعل الحقيقة المحصلة عالما
بها واما اقتضاء الامور الاعتبارية العقلية واقتضاء الامور الغير المحصلة اقتضاء تاما
فليس من قبيل الاقتضاء التام للامور المحصلة ليلزم كون المقتضي التام عالما بمقتضاه بل اقتضاء
الامور الغير المحصلة والامور الاعتبارية العقلية مناسب ومشابه للشرطية والسببية
فكما ان الشرطية والسببية لا توجبان علم الشرط بمشروطه وعلم السبب بمسببه فكذلك المقتضي

بلغ مقابلة

التام للامور الاعتبارية العقلية والامور الغير المحصلة لا يكون له علم بمقتضاه لانه ليس له صنع
وجعل حقيقي ليلزم ان يكون الصانع والجاعل عالما بمصنوعه ومجعوله لا محالة وقد عرفت ان الاعتبارات
العقلية التي ليس لها مطابق في الخارج او الذهن ليس لها وجود مفرد محصل متميز ليتصور الصنع
والجعل الحقيقيان بل الانتزاعيات امور ينتزعها العقل من الحقايق المحصلة بعد ما صارت
تلك الحقايق المحصلة مجعولة وحاصلة بجعل الواجب جل شانه فهذا الجعل كاف في انتزاع العقل
وتعمله لكن الانتزاعيات ليست على نهج واحد بل يكون مختلفة وينقسم الى اقسام اربعة على ما
عرفت تفصيلا مرارا وبعد ما حقق وثبت ان لا موجد وخالق لشيء من الجواهر والاعراض الموجودة
بوجود مفرد محصل متميز فلنرجع الى دفع الاشكال في الثواب والعقاب المتوجهين على افعال
العباد الاختيارية الحاصلة بسبب قدرة العبد واختياره ولا باس علينا بذكر تفصيل المذاهب
في الافعال الاختيارية للعباد ثم ناتي بدفع الاشكال على وجه تطمئن قلوب الذين ديدنهم
التفكر والتعمق في دفع الشبهات والاشكالات بتاييد مفيض التحقيقات فنقول الذي ذهب
اليه الحكماء فقد مر ذكره مرارا والاشاعرة من المتكلمين فقد عرفت مذهبهم واما المعتزلة من
المتكلمين فقال اكثرهم ان المؤثر القريب في الافعال الاختيارية للعباد هو قدرة العبد لان
ايجاد الجواهر وان كان مختصا بالجناب جل شانه عندهم لكن ايجاد الاعراض لا يكون مختصا
بجنابه جل شانه عندهم وهذا المذهب هو مختار اكثر المعتزلة فقدرة الله تع عندهم يكون
سببا بعيدا لانه لا نزاع لاحد من العقلاء في كون اقدار العبد وتمكينه منه جل شانه وبعض
اخر منهم ذهب الى ان المؤثر القريب هو قدرة الله تع لكن قدرة العبد شرط تاثير قدرة الله تع
وبعض اخر منهم ذهب الى انه لا يكون شيء من قدرة الله تع وقدرة العبد مؤثرا بل المؤثر هو مجموع
القدرتين من حيث المجموع واختار هذا ابو اسحق الاسفرايني ومن تبعه كما نقل عنه ووجه المذاهب

واستدلالاتهم ومناقضاتهم ومشاجراتهم مذكورة في كتب الكلامية فلا نشتغل بذكرها لطولها
فان قيل عرفت القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة فكيف يصح ان يثبت للعبد قدرة على افعاله
الاختيارية ومع ذلك لا يكون قدرته مؤثرة في افعاله قلت القدرة قسمان مؤثرة وغير مؤثرة
والتعريف المذكور انما يكون للقدرة المؤثرة فقط لا انه تعريف للقدرة المطلقة على اطلاقها
وكيف لا وجميع القائلين بكون قدرة العبد غير مؤثرة قائلون بكون العبد له قدرة وارادة فنفي تاثير
القدرة لا يستلزم نفي القدرة راسا فالقدرة قسمان مؤثرة وغير مؤثرة وقد عرفت بالبرهان
ان القدرة المؤثرة ليست الا قدرة الواجب الوجود بالذات وقدرة غيره جل شانه لا يكون مؤثرة
بل يكون شرطا فقط كما تشغل البرهان عليه لما عرفت مشروحا فان قيل انا نعلم بالبديهة انا اذا
اردنا تحريك ايدينا او ارجلنا مثلا فنحركهما بقدرتنا واختيارنا ونوجد الحركة الاختيارية فيهما
بقدرتنا ويكون قدرتنا مؤثرة في وجود تلك الحركة الاختيارية فيكون تاثير قدرتنا في
افعالنا الاختيارية امرا بديهيا وانكار البديهي غير مسموع قلنا لا يخلو من ان يراد من البديهة
بديهة الوهم او بديهة العقل فان اريد بديهة الوهم فهو مسلم غير نافع وان اريد بديهة
العقل فهو غير مسلم وكيف لا والعقل تابع للبرهان وقد عرفت بالبرهان العقلي ان قدرة
العبد لا يكون مؤثرة فالقدر البديهي الذي هو ثابت عند العقل بالبديهة العقلية هو
ان الافعال الاختيارية للعبد متوقفة على قدرة العبد والتوقف لما يستلزم المؤثرية لان
التوقف يتحقق في الشرط ايضا ولا نزاع لاحد في ان اعقل العقلاء بعد الانبياء واوصيائهم
سلام الله عليهم هم الحكماء المحققون وهم اتفقوا على انه لا مؤثر في الوجود الا الله ولا خالق
سواه فالحكم بان قدرة العبد مؤثرة في فعله الاختياري بالبديهة حكم بحسب بديهة الوهم
فقط لا بحسب بديهة العقل ايضا فان قيل يلزم على الاشعري نفي قدرة العبد اصلا لان قدرة

العبد

العبد ليست مؤثرة عندهم لانه لا مؤثر في الوجود عندهم الا الله ولا خالق سواه ولا يكون
سببا حقيقيا ولا شرطا حقيقيا ايضا لان الافعال الاختيارية للعبد يكون بايجاد الله تعالى من
غير مدخل لقدرة العبد فيها عندهم على ما صرحوا لانه ليس عندهم شيء من الاشياء الموجودة
الممكنة بالذات متوقفا توقفا حقيقيا على شيء آخر منها بل التوقف توقف عادي فالسبب والشرط
عندهم يكون منحصرا في العادي ولا يوجد عندهم شرط حقيقي ولا سبب حقيقي فلا يكون قدرة العبد
سببا حقيقيا ولا شرطا حقيقيا لافعاله الاختيارية ايضا فيصح ان يثبت على مذهبهم ان قدرة
العبد لا يكون مؤثرا حقيقيا ولا يكون ايضا سببا حقيقيا ولا شرطا حقيقيا واذا لم يكن مؤثرة
حقيقية ولا شرطا حقيقيا ولا سببا حقيقيا فيلزم ان يكون وجودها كلا وجود فيلزم نفي
القدرة راسا واذا لم يكن للقدرة راسا يلزم الجبر فيلزم ان يكون الاشاعرة من طائفة الجبرية
التي يكون قائلين بنفي القدرة وليس الامر كذلك لان الاشاعرة قائلون بوجود القدرة والاختيار
في افعاله الاختيارية قلنا القدرة عند الاشاعرة لا يكون منحصرة على القدرة المؤثرة والقدرة
التي يكون شرطا حقيقيا او سببا حقيقيا بل للقدرة فرد آخر وهو ان يكون سببا عاديا او شرطا عاديا والجبر
انما يلزم على تقدير نفي جميع افراد القدرة لا نفي بعضها دون بعض فالاشاعرة مثبتون للقدرة ايضا
ويكون تلك القدرة سببا عاديا لا سببا حقيقيا فوجود قدرة العبد محقق عندهم في افعاله
الاختيارية لا انها معدومة فالذي يكون منفيا عن قدرة العبد عند الاشاعرة هو المؤثرية الحقيقية
والسببية الحقيقية لا الوجود ايضا منفي عنها والجبر انما يلزم على تقدير نفي وجود القدرة راسا لا
نفي بعض صفات القدرة فلا بد من وجود القدرة في الافعال الاختيارية للعبد ويكون تلك
القدرة سببا عاديا واما الافعال التي لا يكون اختيارية كالرعشة مثلا فلا وجود للقدرة فيها
ولا يكون قدرة العبد سببا عاديا لها فوجود اصل قدرة العبد متفق عليه من الجميع والخلاف

انما هو في صفة القدرة هل هي مؤثرة او غير مؤثرة وعلى تقدير عدم التاثير هل هي سبب حقيقي
او سبب عادي فلم يلزم على الاشعري نفي القدرة راسا حتى يلزم الجبر وعلى ما ذكرنا لا يتوجه
تشنيع المعتزلة على الاشاعرة وذلك التشنيع هو ما قالت المعتزلة من انه اذا لم يكن قدرة العبد
مؤثرة ولا سببا حقيقيا ولا شرطا حقيقيا يلزم ان لا يكون فرق بين حركة المرتعش وبين حركة
المختار ووجه عدم التوجه هو ان قدرة العبد سبب عادي لافعاله الاختيارية وموجودة في
العبد واما الفعل الذي لا يكون اختياريا للعبد فليس له قدرة عليه ولا يكون قدرته سببا له
اصلا لا سببا حقيقيا ولا سببا عاديا فيكون العبد عادم القدرة بالقياس الى غير افعاله
الاختيارية فظهر الفرق واندفع التشنيع وكذلك لا يتوجه ايضا التشنيع الذي اورده ابو هذيل
العلاف المعتزلي على بشر المريسي الاشعري وذلك التشنيع على ما نقل عنه هو ان ابا هذيل
قال ان حمار بشر اعقل من بشر فان حماره يفرق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه من حيث انه
اذا وصل الى نهر صغير يمكنه العبور عنه يطاه وان وصل الى ما لا يقدر عليه بالعبور عنه
لا يخوض فيه وان اوجع بالضرب وهذا دليل على ان حماره يفرق بين المقدور وغير المقدور
وهو لا يفرق بين مقدوره وغير مقدوره وهذا التشنيع انما يكون له وجه لو قال
بشر بنفي جميع افراد القدرة عنه وقد عرفت انه ليس الامر كذلك فان الاشعري وان كان
نافيا للقدرة المؤثرة الحقيقية والقدرة التي يكون سببا حقيقيا او شرطا حقيقيا لكن يكون
مثبتا للقدرة التي يكون سببا عاديا للافعال الاختيارية التي للعباد وهذه القدرة موجودة
في بشر وحماره وكل واحد منهما يكون عالما بالفرق بين المقدور بهذه القدرة وبين ما لا
يكون مقدورا بهذه القدرة وكان حمار بشر يخوض فيما يقدر عليه ولا يخوض فيما لا يقدر
عليه كذلك بشر يخوض فيما يقدر عليه ولا يخوض فيما لا يقدر عليه فلم يلزم الاعقلية

وجه

وخوض حمار بشر فيما يقدر عليه وعدم خوضه فيما لا يقدر عليه ليس لاجل ان حماره يعلم ان قدرته
مؤثرة فيما يقدر عليه وان قدرته لا يكون مؤثرة بل هي سبب حقيقي او سبب عادي لان هذه
الدقايق فوق مدرك العلاف فضلا عن حمار بشر وبالجملة وجود اصل القدرة سواء كانت
مؤثرة او غير مؤثرة وسواء كانت سببا حقيقيا او عاديا يصير منشأ للخوض في المقدور وعدم
الخوض في غير المقدور فالخوض في المقدور مترتب على وجود اصل القدرة على نحو القدرة
دون نحو آخر منها على ما عرفت مشروحا ثم يتوجه على الاشعري ان النظام الجلي متسق النظام وفيه
اجزائه ربط عقلي بالعلاقة والتوقف والسببية والمسببية والشرطية والمشروطية بحسب
الواقع ونفس الامر بناء على ما عرفت في مقامه من ان الواجب جل شانه بسيط حق صرف لا
تكثر فيه الا التكثر الاسمي فقط وثبت ايضا في مقامه ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد ثبت ايضا ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب جل شانه وتعدد الواجب بالذات محال
بالبراهين العقلية فلا بد ان يكون صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بالاسباب الحقيقية والشروط
الحقيقية فلا وجه لنفي الاسباب الحقيقية والشروط الحقيقية كما هو مذهب الاشاعرة وايضا
البرهان قسمان على ما هو مذكور في الكتب العقلية لمي وانّي فاللمي ما هو فيه الوسط علة لثبوت
الاكبر للاصغر نحو زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فزيد محموم والانّي ما هو حد
الوسط فيه معلول لثبوت الاكبر للاصغر نحو زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن
الاخلاط وكذلك المؤلفية بالفتح علة لثبوت ذي المؤلفية بالكسر وكذلك الامكان الذاتي
علة لثبوت الاحتياج الى العلة وبالجملة الاسباب الحقيقية والشروط الحقيقية والعلة بمعنى
السبب الحقيقي والشروط الحقيقي كثيرة فيما بين الممكنات بحيث لا يمكن احصاؤها فلا وجه
للقول بنفي الاسباب الحقيقية راسا والشروط الحقيقية راسا والعلة الحقيقية بمعنى السبب

الحقيقي والشروط الحقيقية اما كما هو مذهب الاشعري في هذه المسئلة هو ما ذكرناه لا ما ذكره
على ما عرفت مفصلا وبعد المقدمات نخوض في دفع الاشكال المذكور فنقول قد عرفت ان الواجب
جل شانه فياض على الاطلاق وجواد على الاطلاق ولا ضنانة ولا نقص في فيضه وجوده فكل
امر ممكن قابل للوجود يستفيد ويستفيض وجوده وكمالات وجوده منه جل شانه بقدر وسعه واستعداده
اللذين له وكون وجود بعض الممكنات اكمل من وجود بعض اخر ليس من قبل الجاعل المفيض بل من
قبل القابل بخصوصيات بعض الموجودات موجبة لفيضان نحو وجود دون اخر كالحقايق المادية
والحقايق المجردة فان فيضان الوجود المجرد ممتنع على المادي وفيضان الوجود المادي
ممتنع على المجرد على ما عرفت مرارا واذا كان الامر كذلك فلا بد ان يكون كل امر شانه الوجود يستفيد
وجوده الذي هو من شانه من جناب فياضيته العامة وجواديته الشاملة ومن جملة الموجودات
القابلة للوجود وهو الوجود الذي له التجرد والمادية معا فان الانسان جامع لهما كما قال
العارف   آدمی زاده طرفه معجونیست   کز فرشته سرشته وز حیوان   گر
کند میل این شود کم از این   ور کند میل آن شود به از آن   فلا بد ان يكون فيما بين الاعيان
وجود الانسان والا لزم العياذ بالله الضنانة في الفيض التام والنقص في الجود العام
وكذلك القياس العقلي في وجود الجنة والنار وساير الاشياء القابلة للوجود وايضا
وجود الموجود المذكور لها لوازم كثيرة منها الشروع والشارع والتكليف على ما سيجيء بيانه
واذا ثبت التكليف فلا بد من الثواب والعقاب وهما لا يتحققان الا بالجنة والنار
فلا بد من وجودهما ولما كان جامعا للصفات الملكية والبهيمية يظهر منه الخير والشر
والذنب والاستغفار ايضا فلا بد ان يكون فيما بين الموجودات موجود يظهر منه الخير
والشر والذنب والاستغفار بناء على الفياضية العامة والجوادية الشاملة ولهذا

اورد في الحديث ما حاصله ان الله تعالى قال خطابا لبني آدم لولا ان تذنبوا وتستغفروا لخلقت
خلقا آخر يذنبون ويستغفرون لان شمول فياضيته جل شانه وعموم جواديته جل برهانه
يستدعي ذلك ولما كان الانسان محفوفا بالغلبة والشهوة والحرص والحسد والغضب
والصفات البهيمية الا من عصمه الله تعالى نظرا الى استعداداته ونهاية تواضعه وعبوديته
لخالقه واير الحكمة البالغة الالهية يقتضي ان يكون بين افراد الانسان شرعا الهيا
وذاتيا قويما عقليا في كل عصر اما مجددا او ادامة والا يلزم الهرج والمرج فلا بد من وجود
نبي فيما بين افراد الانسان او وصي نبي وخليفته من تعيين من قبل الله تعالى وقبل رسوله لان العصمة
شرط في النبي ووصيه على ما بينا مفصلا في شرح تقويم الايمان وكما ان الانسان يحصل له
مرض جسماني وآفة جسمانية مثل نقص الاخلاط والحمى كذلك يحصل له الامراض الروحانية
ايضا مثل الصفات الذميمة الحاصلة بارتكاب الذنوب والمعاصي وكما ان الطبيب الجسماني
يحتاج اليه الانسان في دفع الامراض الجسمانية كذلك يحتاج دفع الامراض الروحانية الى
الطبيب الروحاني بل الاحتياج الى الطبيب الروحاني اشد واكثر لان الامراض الروحانية
تدوم بدوام الروح والروح ابدي بالعقل والنقل فيكون الامراض الروحانية لو لم يحصل
ازالتها بالطبيب الروحاني باقية بعد الموت ايضا والامراض الجسمانية تزول بزوال البدن
ولا شك ان الاحرى بالاهتمام في الازالة هو المرض الذي يكون باقيا بعد الموت لكن اكثر
الناس لما كانوا ارباب الحس وجعلوا العقل مرفوضا وصار كان لم يوجد والامراض
الجسمانية محسوسة والامراض الروحانية معقولة فيهتمون بدفع الامراض الجسمانية ويتوجهون
الى الطبيب الروحاني الذي هو ما ورد في شريعة كل نبي من العبادات والاذكار والادعية
وغيرها ولا يهتمون بتعظيم الاطباء الروحانية وهم الانبياء واوصياؤهم سلام الله تعالى

عليهم والعلماء الذين اقتدوا بهم وتاسوا بآثارهم بل لا يتوجهون اليهم فضلا عن الاهتمام
بتوجيههم ولما كان الانسان فيه جهة الملكية وجهة الحيوانية على ما عرفت فان اقتدى   بالجملة م
بالعقل واختار التاسي بهم في جميع الامور يحصل له الاستكمال في جانب العلم والعمل والسعادة
الابدية الباقية وان لم يقتد بهم ولم يختر التاسي بهم وجعله معزولا واقتدى بالنفس
الامارة البهيمية والتاسي بالشهوات واللذات الجسمانية كما هو شعار الناقصين
الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا يحصل له الملكات الرذيلة
ويتولد منها الامراض الروحانية والشقاوة والخسران الباقيان في النشاة الاخرى
ويصير مريضا روحانيا مبتليا بمرض عقلي دايمي كما ان السموم الجسمانية اذا وردت
البدن الانساني يصير سببا لوجود الالام الجسمانية سواء كان شارب السم عالما
بان مشروبه سم او لا لان العلم وعدم العلم لا دخل له في ترتب الالم الجسماني على البدن
الشارب للسم بل لزوال الحيوة الجسمانية ايضا لو لم يعالج دفعه بالترياقات الجسمانية
كذلك السموم العقلانية وهي الصفات الرذيلة والاخلاق الردية لو لم يعالج
دفعها بالترياقات الروحانية كالتوبة والاستغفار والدعاء لطلب المغفرة والبكاء
والخضوع وسلوك طريق الرياضات والمجاهدات في طريق العبادات وغيرها
لصارت اسبابا للالام الجسمانية في النشاة الاخروية وكما ان الالام الجسمانية في النشاة
الدنيوية لازمة للسموم الجسمانية الدنيوية كذلك الالام الاخروية الجسمانية بادخال
نار جهنم لازمة العقلانية التي تكون مع النفس الناطقة في دار الاخرة وهكذا القياس
العقلي في جانب الثواب في دار الاخرة فان من ذهب مسلك العقل واقتدى بالانبياء
واوصيائهم صلوات الله تعالى وتسليماته عليهم اجمعين وتاسي العلماء المقتفين لآثارهم

يستعد بذلك لان يكون لافعاله الجميلة والملكات الحميدة لوازم حسنة وهي الثواب بادخال
في الجنة والالتذاذ بنعيمها وقصورها وحورها فكل من صار مستعدا لفيضان الكمالات
الرذيلة ولوازمها بسبب متابعة النفس الامارة بالسوء وعدم متابعة العقل وجعله
معزولا يلزم ان يحصل له تلك الملكات الرذيلة وفيضها عليه لان الواجب جل شانه فياض على
الاطلاق وليس في فيضه وجوده ضنانة على ما عرفت مرارا فاذا حصل استعداد امر من الامور
سواء كان مصحوبا بالشر والشرور او لم يكن مصحوبا بالشر اصلا يلزم على الفياض على الاطلاق فيضه
ويحتمل ان يكون قوله تعالى تضل من تشاء وتهدي من تشاء وقوله تعالى تؤتي الملك من تشاء وتنزع
الملك ممن تشاء وقوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وغيرها من الايات
الكريمة التي هي من قبيل تلك الايات اشارة الى ما ذكرنا مفصلا وقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم
حتى يغيروا ما بانفسهم صريح على ان المدار على القابلية والاستعداد على ما عرفت تفصيلا اولا
يرى ان النطفة اذا وردت الرحم واستعدت بسبب حرارة لخلق الانسان فلا يحصل منها
خلق الانسان سواء كانت النطفة من النكاح او السفاح فكما ان ولد الحلال مخلوق له تعالى كذلك
ايضا ولد الزنا مخلوق له تعالى لانه اذا حصل شرايط وجود موجود يلزم وجوده من الفياض على الاطلاق
على ما عرفت مرارا فيلزم وجود الملكات الرذيلة ووجود لوازمها في النشاة الاخروية الباقية
بل في النشاة الاولى ايضا كالخسران والنقصان والالام العقلية لفقد الكمالات الانسانية
اذا صادفت النفس ملاءة بالطبع كما في بعض الاوقات وكل من صار مستعدا لفيضان الكمالات
والملكات الحسنة بسبب التاسي بالعقل ومتابعته وعدم متابعة النفس الامارة بالسوء يلزم
على الفيض التام فيض تلك الكمالات والملكات على المستعد لها كما عرفت وفيض لوازم تلك   الكمالات
والملكات الجميلة في النشاة الاخروي الابدي الباقية بل في النشاة الاولى ايضا من

الالتذاذ والابتهاج العقليين وبالجملة الواجب جل شانه خلق الانسان وبين له طريق الخير
وطريق الشر على ما قال جل شانه وهديناه النجدين ولم يجبر الانسان على سلوك طريق
واحد من الطريقين جبلة صالحا لذهاب اتي واحد من الطريقين شاء ولهذا قال جل شانه
لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي وقد ورد في الحديث الشريف ان اهل النار في دار
الآخرة يكون النار معهم حين وردهم جهنم فيطلع جهنم مصحوبين للنار بمعنى ان اعتقاداتهم
الفاسدة وملكاتهم الرذيلة التي كانت معهم في دار الدنيا تصير نارا وحيات وعقارب
مثلا ولهذا قال بعض المفسرين في تفسير قوله تع ان جهنم لمحيطة بالكافرين انه ليس المراد
ان جهنم محيطة بالكافرين في دار الآخرة بل الآن وفي هذه النشاة الدنيوية يكون محيطة
بالكافرين باعتبار عقايدهم الفاسدة والملكات الرذيلة التي حصلت لهم بسبب متابعة
النفس الامارة بالسوء وعدم متابعة العقل الامارة بالخير وجبلة مرة كما هو شعار
شياطين الانس والجن وطريق ابليس وجنوده فتلك العقايد الفاسدة والملكات
الرذيلة جهنم محيطة بالكافرين والعقايد الفاضلة والملكات الجميلة جنة محيطة بالمؤمنين
الابرار في دار الدنيا ايضا ولهذا روي عن نبينا وسيدنا ومولانا صلى الله عليه وآله
الطاهرين انه قال صلى الله عليه وآله ان ارض الجنة قيعان وغراسها سبحان الله والحمد لله ولا
اله الا الله والله اكبر وظاهر الحديث والآية الكريمة ناظران الى جواز تجسم الاعمال وجواز
كون امر واحد عرضا في الخارج تارة وجوهرا فيه تارة اخرى وهذا محال لان حقيقة الجوهر
حقيقة مغوتية وحقيقة العرض حقيقة ناعتية فهما امران متباينان ولا يجوز ان يصير
احد الامرين المتباينين عين الآخر بل لا يجوز ان يصير احد الامرين عين الآخر سواء كانا
متباينين او غير متباينين لانه لا يخلو من ان يكون ذاتا ذينك الامرين باقيين معا حين صيرورة

احدهما عين الآخر ولا يكون ذات شيء منهما باقية حين صيرورة احدهما عين الآخر او يكون ذات
احدهما باقية دون ذات الآخر في ذلك الحين والكل باطل اما الاول فلانه مع بقاء الذاتين لا يتصور
الاتحاد لان وجود الذاتين مستلزم للاثنينية واتحاد الذاتين مستلزم لعدم الاثنينية فكيف يجوز
وجود الاثنينية ورفع الاثنينية في آن واحد بالقياس الى ذينك الامرين المعينين واما الثاني فلانه
اذا لم يكن ذات شيء منهما باقية فلا يتصور الاتحاد ايضا لانه اذا لم يكن ذات شيء منهما باقية يصير المآل
الى انعدام الامرين معينين ووجود امر آخر غيرهما حديثا وجديدا فاين الاتحاد واما الثالث فلانه
اذا كان ذات احدهما باقية دون الآخر فيصير المآل زوال امر وبقاء امر آخر فيصير احدهما من الامرين
معدوما وزائلا والامر الآخر باقيا وغير زائل ولا شك في انه لا يتصور الاتحاد بين الموجود والمعدوم
والفاني والزائل والا يلزم كون المعدوم بما هو معدوم موجودا والموجود بما هو موجود معدوما
لان تحقق الاتحاد بين الموجود والمعدوم مستلزم لذلك على ما يظهر بادنى تامل منصفا وبما
حققنا ظهر بطلان قول من قال بجواز صيرورة النفس عقلا وبجواز صيرورة العبد متحدا
مع الواجب جل شانه صفة وذاتا حقيقة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد بسطنا هذا
البحث في تعليقاتنا على شرح حكمة العين وبينا ما هو الحق فمن اراد الاطلاع فليراجع اليها وقد
تقرر عند جميع العقلاء انه اذا حصل التعارض بين الدليل العقلي والدليل الشرعي كالكتاب والسنة
فلا بد من اتباع الدليل العقلي ونصبه وتاويل الدليل الشرعي مثل قوله تع يد الله فوق ايديهم
ولا يليق الا فاجر كما ذكر وغيرهما فعلى هذا لا بد ان يصرف الحديث دون الآية الكريمة
عن ظاهرهما بان يكون المراد الله تع ورسوله المجتبى اعلم ببطون الكلام ان الاعتقادات الفاسدة
والملكات الرذيلة كانا مبدأين قريبين ومنشأين قريبين لانواع عذاب جهنم وانواع آلام
جهنم فكانهما نفس جهنم فتلك الاعتقادات والملكات كانهما محيطة لصاحب تلك الاعتقادات

والملكات في نشاة الدنيا ايضا لان هذه الاعتقادات الفاسدة والملكات الرذيلة هي ما يترتب
عليهما عقوبات جهنم وعذابها فبهذا الاعتبار يصح اطلاق جهنم عليهما لانه لوازم جهنم من العذاب
والعقاب معهما وبسببهما في دار الآخرة فلولاهما لما حصل عذاب جهنم وكذا القياس العقلي
في كون الاعتقادات الصحيحة والملكات الجميلة جنة ونعيما وحورا وقصورا ولا شك في ان المجاز
في القرآن كثير وفي كلام الفصحاء والبلغاء كثير جدا فلا منع من ارتكاب المجاز في الكتاب والسنة
اذا وجب ارتكاب المجاز والصرف عن الظاهر وملخص ما ذكرنا من الجواب في دفع الاشكال بعد ما
عرفت طريق صدور الفعل الاختياري للعبد فيما سبق تفصيلا هو ان العبد اذا سلك مسلك
العقل باختياره وارادته وانقاد للعقل دون النفس الامارة بالسوء ليستعد بذلك لفيضان
العقايد الصحيحة والملكات الجميلة ومن لوازم تلك العقايد والملكات الثواب والجنة في
دار الآخرة واذا لم يسلك مسلك العقل بل سلك باختياره مسلك النفس الامارة بالسوء
وانقادها باختياره وارادته ليستعد بذلك لفيضان العقايد الفاسدة والملكات الرذيلة
ومن لوازم تلك العقايد والملكات الآلام وانواع عذاب جهنم في دار الآخرة كما ان من تناول
السم فلازمه الآلام الجسمانية وتعذيب الله تع بالنار ليس من قبيل الغضب والانتقام
المتعارفين وكيف يكون كذلك والحال ان صاحب الغضب يتغير حاله وينتقل من حال الى
حال فيحصل فيه التجدد والحدوث ويصير محل الحوادث والواجب جل شانه منزه عن طرق
التجدد والتغير عليه لانه ثابت صرف والتغير من حال الى حال انما هو شان الممكن بالذات
بل من قبيل الترحم مثل ان الطبيب الحاذق اذا رأى مريضا مبتليا بمرض واستعد بذلك
المرض للفصد والحجامة مثلا فالطبيب شفقة للمريض يحكم بالفصد والحجامة بل في قطع
عضو في بعض ذلك الامراض ومثل ان الذهب اذا اريد خلاصه من الغش تلقى في النار

ويذاب لذهاب غش ذلك الذهب فتعذيب الله تع ايضا يكون تعذيبا اشفاقيا وترحميا ويحتمل
ان يكون ما ورد في الحديث القدسي سبقت رحمتي غضبي اشارة الى ما ذكرنا مفصلا من ان
تعذيبه تع يكون ناشيا من الاشفاق والترحم فالرحمة تسبق وتصير سببا لما هو
غضب بحسب الظاهر لانه اشفق وارحم بكل واحد من عباده من الوالدين المشفقين كمال الاشفاق
ولانه غني على الاطلاق وجواد على الاطلاق وفياض على الاطلاق وقد عرفت ان الفياض
على الاطلاق فيضه منوط باستعداد المستفيض فاذا حصل استعداد التعظيم والثواب
والجنة يجعل المستعد بقدر استعداده واذا حصل استعداد التحقير والتعذيب وادخال
جهنم في دار الآخرة يجعل المستعد بقدر استعداده فبالحقيقة العبد قابل في جميع شئونه
وليس بفاعل اي موجد لشيء من شئونه ومع ذلك صح امر الثواب والعقاب بلا اشكال على
ما عرفت مفصلا فان للعباد افعال القلوب وافعال الجوارح واطلاق الفعل على كل واحد
من تلك الافعال حقيقة بلا نزاع واذا كان اطلاق الفعل حقيقة يكون اطلاق الفاعل
بالقياس الى ذلك الفعل ايضا حقيقة فيكون كل واحد من العباد فاعلا حقيقة بالقياس الى
كل واحد من افعاله القلبية والجوارحية فيلزم ان لا يكون الفاعل حقيقة محضا على الواجب جل
شانه كما ذهب اليه الحكماء والاشاعرة من المتكلمين قلت الآن حصحص الحق لانا قد عرفت
ان اطلاق الفعل على فعل القلب حقيقة اتفاقا ومن افعال القلب الادراكات التصورية والتصديقية
وقد عرفت بالبرهان ان موجد العلم في الممكنات بالذات ليس الا الواجب جل شانه واذا
كان اطلاق الفعل على فعل القلب حقيقة يجب ان يكون القلب بالنسبة الى ذلك الفعل
فاعلا حقيقة مع انه ليس بموجد له فوجب ان يكون الفاعل حقيقة قسمان احدهما المباشر
للفعل وهو الفاعل الذي يكون ارادته شرطا اخيرا لحصول وجود فعله من الواجب جل شانه

وبالجملة ان الفاعل المباشر للفعل هو محل الفعل والقابل له لان العلة كما انها فاعلية كذلك يكون قابلية ايضا واطلاق العلة على كل واحدة منهما حقيقة فالقلب بالنسبة الى المتصورات والتصديقات فاعل بمعنى المباشر وعلة قابلية لها لا علة فاعلية ولا فاعل بمعنى الموجد والموثر وثانيهما الفاعل بمعنى الموجد والمفيض والموثر فان اريد ان العبد فاعل حقيقة في الجملة فهو مسلم ولا يلزم منه كون العبد موجدا وموثرا للفعل ما مل فعاله وان اريد ان العبد فاعل حقيقة بمعنى الموثر والموجد فهو غير مسلم والبرهان قائم على امتناعه على ما عرفت مشروحا فليس العبد الا الفاعل بمعنى المباشر ولا يصح بحكم البرهان العقلي ان يكون فاعلا بمعنى الموجد والموثر وعلى ما حققنا ظهر انه اذا اطلق الفاعل والعامل على العبد في الكتاب والسنة يكون المراد من الفاعل المباشر للفعل لا موجده وموثره كذلك المراد من العامل المباشر للعمل لا موجد العمل وعلى ما حققنا يظهر معنى قوله تع جزاء بما كانوا يعملون جزاء بما كانوا يعملون جزاء بما كانوا يكسبون وغيرهما من الايات الشريفة الدالة على ان العبد فاعل لافعاله الاختيارية ووجه الظهور هو انك قد عرفت ان الفاعل حقيقة لا مجازا قسمان احدهما الفاعل بمعنى المباشر وثانيهما الفاعل بمعنى الموجد الموثر فكلما اطلق على العبد انه فاعل الفعل الاختياري يكون المراد من الفاعل الفاعل بمعنى المباشر لا الفاعل بمعنى الموثر والموجد ليحصل التوفيق بين النقل والعقل لانك قد عرفت انه اذا وقع التعارض بين العقل والشرع فلا بد من تصديق العقل وتاويل الشرع بحيث يصير موافقا للعقل فكون ظاهر بعض الكتاب دالا على ان العبد فاعل الفعل الاختياري لا يكون مضرا بالبرهان العقلي لان المراد الفاعل بمعنى المباشر للفعل لو فرض انه ورد في الشرع نقيض ذلك نحو قوله تع هل من خالق غير الله لا اله الا هو خالق

كل

كل شيء وفي الاحاديث الشريفة مثل ذلك كثير كما لا يخفى على المتتبع فنقول على تقدير وقوع هذا انه لا بد من التاويل وصرفه عن الظاهر بناء على ما تقرر من انه اذا وقع التعارض بين الشرع والعقل فلا بد من تاويل الشرع وابقاء العقل بحاله كما يتحقق في التاويل ولما كان متفرع العبد وارادته اخر منتظرات فعله الاختياري سوى الفاعل فكان العبد هو الفاعل الموجد لفعله الاختياري بناء على كمال دخله في فعله وتمايزه منه فكانه هو الموجد لفعله الاختياري واذا اثبت انه لا موثر في الوجود الا الله ولا خالق سواه فيكون الموجد والخالق للافعال الاختيارية للعباد هو الله تع ايضا والواجب جل شانه لا يوجد شيئا الا بقدرته واختياره فوجود الافعال الاختيارية للعباد بل وجود كل ذرة في عالم الامكان لا يتحقق ولا يحصل الا بارادة الله تع ومشيته فيكون الكل بمشية الله تع ولا يتحقق شيء من الممكنات كليها وجزئيها مجردها وماديها صغيرها وكبيرها الا بارادة الله تع ومشيته فيكون جميع الموجودات صادرة عن الواجب جل شانه ويستفيض كل واحد منها وجوده من الواجب جل شانه واوجده من الواجب جل شانه بمشيته وارادته فلاجل ذلك قال الله في كتابه الكريم ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وقال ايضا وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقد عرفت فيما سبق ان الواجب جل شانه عالم بجميع ذرات الوجود كلياتها وجزئياتها مجرداتها ومادياتها علما تاما تفصيليا على مراتب التفصيل كما يتعقل عاقل من الممكنات مرتبة من التفصيل وعلم الواجب بالاشياء فوق تلك المرتبة بمراتب غير متناهية وهذا العلم التفصيلي التام ثابت له تع قبل وجود الموجودات ويكون عين ذاته جل شانه كما مر وهذا العلم لا يتصور فيه التغير والتبدل ويجب ان يوجد الاشياء على وفق هذا العلم وعلى النهج الذي في هذا العلم ولا يتصور خلافه اصلا ويستحيل ان يكون

قوله تع سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا اشارة الى ما ذكرنا مفصلا وما ورد في الحديث الشريف جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة يحتمل اشارة الى هذا العلم التفصيلي المذكور ويطلق على هذا العلم القضاء الالهي ويطلق على وجود الاشياء على وفق هذا العلم القدر الالهي فالقضاء الالهي اصل والقدر الالهي التي تابع له غير متخلف عنه فلا يوجد شيء الا بقضاء الله تع وقدره ومع ذلك يصح امر الثواب والعقاب في الافعال الاختيارية للعباد ويندفع الاشكال بما حققنا ويحصل قطع النزاع والجدال كما لا يخفى على اصحاب البصيرة والحال وقول سيد الساجدين وامام الموحدين وزين العابدين الامام المعصوم المظلوم ابن المعصوم المظلوم علي بن الحسين صلواة الله عليه وتسليماته عليه وعلى ابائهما الطاهرين واولادهما المعصومين وهو قوله الشريف ليس لنا من الامر الا ما قضيت ولا من الخير الا ما اعطيت اشارة الى ما ذكرنا مفصلا من انه لا يوجد شيء الا بقضاء الله وقدره وروى ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني في الكافي باسناده عن سهل بن زياد قال كان امير المومنين عليه السلام جالسا بالكوفة بعد منصرفه من صفين اذ اقبل شيخ فجثا بين يديه ثم قال له يا امير المومنين اخبرنا عن مسيرنا الى اهل الشام ابقضاء الله وقدره فقال له امير المومنين عليه السلام اجل يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد الا بقضاء من الله وقدره فقال له الشيخ اعند الله تع احتسب عنائي يا امير المومنين فقال له مه يا شيخ فوالله لقد عظم الله لكم الاجر في مسيركم وانتم سائرون وفي مقامكم وانتم مقيمون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنصرفنا فقال له وتظن انه كان قضاء حتما وقدرا لازما انه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر من الله وسقط معنى الوعد والوعيد فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن ولكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن ولكان المحسن اولى بالعقوبة تلك

مقالة

مقالة اخوان عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان وقدرية هذه الامة ومجوسها ان الله كلف تخييرا ونهى تحذيرا واعطى على القليل كثيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يملك مفوضا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فانشا الشيخ يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا اوضحت من امرنا ما كان ملتبسا جزاك ربك بالاحسان احسانا وهذا الحديث الشريف صريح في انه لا يوجد شيء من الامور الا بقضاء الله وقدره ومع ذلك يصح امر الثواب والعقاب على ما عرفت مشروحا والمراد من القدرية في الحديث الشريف هم الذين يقولون بان الاشياء يحصل بمحض القضاء والقدر ويكون العبد مجبورا ولا صرفا لا دخل له اصلا في افعاله الاختيارية والقرينة على ذلك هي سوق كلام الامام عليه الصلوة والسلم كما يظهر بادنى تامل وقوله ع ومجوسها يكون ايضا قرينة اخرى لان المجوس قالوا فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن فيكون العبد مجبورا ولا صرفا عندهم ولا يكون فاعلا للخير لان فاعل الخير هو يزدان عندهم ولا للشر فان فاعل الشر عندهم هو اهرمن فالقدرية والمجوس مشاركان في جعل العبد مجبورا ولا صرفا ولهذا قال عليه الصلوة والسلم قدرية هذه الامة ومجوسها وفي الكافي ايضا عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول ان فيما اوحى الله الى موسى عليه السلم وانزل عليه في التورية اني انا الله لا اله الا انا خلقت الخلق وخلقت الخير واجريته على يدي من احبه فطوبى لمن اجريته على يديه وانا الله لا اله الا انا خلقت الشر واجريته على يدي من اريده فويل لمن اجريته على يديه وهذا الحديث الشريف يدل على امرين الاول ان موجد الخلق ليس الا هو الواجب جل شانه على ما عرفت بالبرهان العقلي فيما سبق وثانيهما ان موجد الخير والشر هو الله تع ايضا وهذا مبني على ما عرفت من ان الواجب جل شانه فياض على الاطلاق وجواد على الاطلاق فكل ما يحصل فيه استعداد وجود

الخير يوجد الله تع فيه الخير على قدر استعداده وان حصل فيه استعداد وجود الشر يوجد الله تع
فيه الشر على قدر استعداده على ما عرفت سابقا ذكر على بن ابراهيم رحمه الله تع في اول تفسيره
ان القرآن اقسام منها الرد على الدهرية ومنها الرد على الجبرية وهكذا الى ان قال بعد ومنها الرد
على المعتزلة ان الرد من القرآن عليهم كثير وذلك ان المعتزلة قالوا نحن نخلق افعالنا وليس فيها
صنع ولا مشية ولا ارادة ويكون ما شاء ابليس ولا يكون ما شاء الله واحتجوا بانهم خالقون لقول الله
تبارك الله تع احسن الخالقين فقالوا في الخلق خالقون غير الله فلم يعرفوا معنى الخلق وعلى كم وجه
هو فسئل عن الصادق عليه الصلوة والسلام افوض الله الى العباد امورا فقال الله اجل واعظم من
ذلك فقيل فاجبرهم على ذلك فقال الله اعدل من ان يجبرهم على فعل ثم يعذبهم عليه فقيل
له فهل بين هاتين المنزلتين منزلة قال نعم ما بين السماء والارض وفي حديث اخر سئل
هل بين الجبر والقدر منزلة قال نعم فقيل ما هو فقال سر من اسرار الله وفي حديث اخر قال
هكذا خرج الينا قال وحدثني محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس قال قال الرضا عليه الصلوة والسلام
يا يونس لا تقل بقول القدرية فان القدرية لم يقولوا بقول اهل الجنة ولا بقول اهل النار
ولا بقول ابليس فان اهل الجنة قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان
هدانا الله ولم يقولوا بقول اهل النار فان اهل النار قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا
وقال ابليس رب بما اغويتني فقلت يا سيدي والله ما اقول بقولهم ولكن اقول لا يكون الا
ما شاء الله وقضا وقدر فقال ليس هكذا ولكن لا يكون الا ما شاء الله وقدر وقضا اتدري
ما المشية يا يونس فقلت له لا قال التذكير الذكر الاول اتدري ما الارادة قلت لا
قال العزيمة على ما شاء وتدري ما التقدير قلت لا قال وضع الحدود في الاجال والارزاق
والبقاء والفناء وتدري ما القضاء قلت لا قال هو اقامة العين ولا يكون الا ما شاء الله

في

في الذكر الاول انتهى كلامه اعلى الله تع مقامه والمراد من الذكر الاول هو ما ذكرنا سابقا من العلم
التفصيلي التام بجميع الاشياء الذي هو عين الواجب جل شانه على ما عرفت تفصيلا هناك فارجع
اليه واعلم ان ما نقلنا عن تفسير على بن ابراهيم من ان بعض القرآن رد على ما ذهب اليه المعتزلة
صحيح فان ما ذهب اليه المعتزلة لا يكون مذهبا لا مامية رضوان الله تع عليهم وفي الكافي ايضا
عن ثابت بن سعيد قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا ثابت ما لكم وللناس كفوا عن الناس ولا تدعوا احدا
الى امركم فوالله لو ان اهل السموات واهل الارضين اجتمعوا ان يهدوا عبدا يريد الله ضلالته
ما استطاعوا على ان يهدوه ولو ان اهل السموات واهل الارضين اجتمعوا على ان يضلوا عبدا يريد
الله هدايته ما استطاعوا ان يضلوه كفوا عن الناس ولا يقول احد عمي واخي وابن عمي وجاري
فان الله اذا اراد بعبد خيرا طيب روحه فلا يسمع معروفا الا عرفه ولا منكرا الا انكره ثم تقذف في
قلبه كلمة يجمع بها امره واعلم ان الواجب جل شانه بالنسبة الى كل واحد من عباده اشفق وارحم من
الوالدين المشفقين كمال الاشفاق فلا يمكن تحقق الرجحان في احد العبدين دون الاخر ليصير
ذلك الرجحان سببا وباعثا لاعزاز احدهما دون الاخر ولا هانة احدهما دون الاخر لان
الواجب جل شانه فياض على الاطلاق ويكون نسبة فيض وجوده واشفاقه على الكل تامة
عامة وليس التقصير من قبله جل شانه بل من قبل القابل على ما عرفت مرارا الذين لهم التاسي بالعقل
وعدم متابعة النفس الامارة بالسوء يكونون مستعدين للهداية فيوجد الله تع فيهم الهداية
لوجود استعداد الهداية فيهم والذين لهم التاسي بالنفس الامارة بالسوء وعدم متابعة العقل
يكونون مستعدين للضلالة فيوجد الله تع فيهم الضلالة لوجود استعداد الضلالة فيهم وقد
عرفت ان كل امر ممكن اذا حصل استعداد وجوده يجب وجوده من جنابه جل شانه فان حصل استعداد
الهداية فلا بد من وجود الهداية من جنابه جل شانه ولا يقدر احد على منعها وان حصل استعداد

الضلالة فلا بد من وجودها من جنابه جل شانه لان الموجد والمؤثر منحصر عليه جل شانه
ولا يقدر احد على منعها وعلى ما حققنا يظهر رد ما قال المحقق الدواني في الرسالة التي الفها
في خلق العباد بقوله بل الوجه في دفع الشبهة ان الممكنات لما لم يكن في نفسها موجودة وانما
وجودها مستفادة من الواجب فليس لها عليه تع حق حتى ينسب اليه تع في تخصيص بعضها بالثواب
وبعضها بالعقاب ظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى كلامه ليس بشيء لانه لو كان تخصيص
بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب بمحض تخصيص الله تع من دون خصوصية مرجحة موجودة في
طرف القابل يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم الظلم ايضا ويلزم القبح عند العقلاء فالتحقيق الحقيق
بالتصديق في دفع شبهة تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب هو ما ذكرنا مشروحا وهذا
التحقيق الذي ذكر في شرح الحديث الشريف المذكور جار في شرح حديث شريف اخر وهو ان
الله تع لما نظر في عالم الارواح الى افراد الجن والانس فقال هؤلاء للجنة ولا ابالي وهؤلاء للنار
ولا ابالي وليس المراد ان الله تع اختار هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار بمحض تخصيصه تع من دون
خصوصية مرجحة موجودة في طرف القابل بل المراد ان هؤلاء للجنة بسبب خصوصية مرجحة
موجودة فيهم وهي انهم بسبب انقيادهم للعقل ومتابعتهم له وعدم متابعة النفس الامارة
بالسوء صاروا مستعدين لدخول الجنة وهؤلاء للنار بسبب خصوصية مرجحة موجودة فيهم
وهي انهم بسبب انقيادهم للنفس الامارة بالسوء ومتابعتها وعدم متابعة العقل صاروا
مستعدين لدخول النار اللهم اجعلنا من المستعدين لدخول الجنة وصحبة الابرار ولا تجعلنا
من المستعدين لدخول النار وصحبة الاشرار واحشرنا في الدنيا والاخرة مع محمد واله
الاطهار صلوات الله تع وتسليماته عليه وعليهم اجمعين
بحمد يا اكرم الاكرمين

بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله الرحمن الرحيم
وصلى الله على محمد واله الطاهرين وعترته المعصومين وسلم تسليما كثيرا اعلم ان العلماء قسمان
احدهما العالم الذي يكون علمه زايدا على ذاته وذلك العلم الزايد على الذات منحصر في الحصولي
والحضوري وهذان القسمان من العلم هما العلمان المانوسان فيما بين العالمين من الممكنات فهم
ما عداهما مشكل عليهم لان علمهم بالاشياء اما بحصول صورها فيهم او بحضورها لديهم فيكون
علومهم بالاشياء زايدة على ذواتهم وكل امر لا يكون ذاتيا ولا ذاتيا بالنظر الى شيء يكون مسلوبا
عنه في مرتبة الذات فيلزم ان يكون العالمون الذين علومهم بالاشياء حصولية وحضورية
مسلوبة عنهم في مرتبة ذواتهم وايضا تلك العلوم الزايدة صفات زايدة على الذات والصفة
متاخرة عن موصوفها لان ثبوت الصفات انما يكون في المرتبة المتاخرة عن الذات واذا لم
يكن العلم في مرتبة الذات يكون سلب العلم سلبا بسيطا تحصيليا صادقا في مرتبة الذات لا مصحح
هذا السلب انما هو عدم العلم في مرتبة الذات والمفروض عدم ثبوت العلم المذكور في مرتبة الذات
فيلزم ان يكون العالم بالعلم حصوليا او حضوريا جاهلا في مرتبة الذات لان الجهل اما عين
عدم العلم او ملزوم له وعلى كلا التقديرين يلزم الجهل في مرتبة الذات كما لا يخفى على المتامل
واجدها بالكمالات وثانيهما العالم الذي لا يكون علمه بالاشياء زايدا على ذاته بل يكون علمه بها
ثابتا له في مرتبة ذاته بذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته بمعنى ان ذاته بذاته مع قطع النظر
عن كل ما عدا ذاته ذات ما يترتب عليه انكشاف الاشياء من دون الاحتياج الى حصول
صور الاشياء فيه او حضورها لديه كما في القسم الاول ولا شك ان العالم الذي يكون
علمه في مرتبة ذاته بذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته لا يلزم ان يكون جاهلا في
مرتبة ذاته لان المفروض ان العلم ثابت له في مرتبة ذاته بذاته مع قطع النظر عن كل ما

علمه ذاته ويكون ذاته بذاته مما يترتب عليه انكشاف الاشياء من دون الاحتياج الى
الحصول والحضور ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان القسم الثاني من العالم الكامل
في مرتبة الذات والكامل على الاطلاق والغني التام بخلاف القسم الاول فانه ناقص
بالنسبة اليه فقير بالنسبة اليه اذا مهدت المقدمات فنقول قد ثبت بالبراهين العقلية
ان الصفات الكمالية بالنظر الى جناب الحقيقة الالهية جل شانها لا يكون زائدة على ذاته
كما ذهب اليه طائفة من المتكلمين المتكلفين ويحتمل ان يكون قوله تع سبحان ربك رب
العزة عما يصفون اشارة الى ذا واولئك الاقوام الذين يخرصون ما لا يعلمون بل يجب ان
يكون جميع الصفات الكمالية بالنظر الى جناب الواجب جل شانه عينا بمعنى ان مصحح حمل موجود
وقادر وعالم وغيرها من الصفات الكمالية انما هو نفس ذاته البسيطة من كل وجه
من دون الاحتياج الى حيثية تقييدية ولا تعليلية فيكون ذاته البسيطة من كل وجه باعتبار
ذاته البسيطة من كل وجه عين العلم بذاته وبما عداه ذاته تفصيلا من دون احتياج الى
حصول صورها عند ذاته وحضور عين ما عدا ذاته عنده تع كما في القسم الاول والا يلزم
الجهل في مرتبة الذات والعياذ بالله ويحتمل ان يكون ما روى عن سيد الوصيين ويعسوب
الدين امير المؤمنين صلوات الله تع وتسليماته عليه وعلى اولاده الطاهرين وهو قوله
النور القدسي العلم نقطة كثرها الجاهلون اشارة الى ما ذكرنا مفصلا وانما قلنا
تفصيلا لانه لا شك ان العلم التفصيلي اشد انكشافا واقوى ظهورا بالنظر الى العلم الاجمالي
لان العلم الاجمالي بما هو علم اجمالي قد فات فيه اقوى الانكشاف التام التفصيلي والا يلزم ان
لا يكون الاجمال اجمالا ولا التفصيل تفصيلا واللازم ظاهر البطلان فيجب ان يكون العلم
التفصيلي الذي لا تفصيل فوقه ثابتا له تع في مرتبة ذاته بذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا

ذاته والا يلزم الجهل والعياذ بالله تع في مرتبة الذات وهو نقص عظيم يجب تنزيه ساحة
مجده عنه فان قيل بعض انحاء العلم هو العلم الاحساسي الحاصل بالحواس وهو ممتنع عنه تع برهانا
واتفاقا فكيف يصح الحكم بعدم فوت شيء من العلم وعدم تحقق الجهل مطلقا قلت العلم الحاصل
بالحواس هو العلم بالجزئي الحقيقي المقابل للكلي عند القوى والالات الادراكية وهذا
القسم من العلم ثابت له تع في مرتبة الذات لكن من دون الاحتياج الى هذه القوى الادراكية
كما ان العلم الحاصل للعالمين بالاشياء بالحصول او الحضور حاصل له تع ايضا في مرتبة الذات
من دون الاحتياج الى الحصول والحضور وبالجملة كما ان الانكشاف مترتب على الصور الادراكية
سواء كانت كلية او جزئية وعلى نفس حضور الاشياء للعالمين بالعلم الزائد على ذواتهم كذلك
يترتب الانكشاف على الذات البسيطة الحقة للواجب جل شانه على الوجه الاتم الاكمل انكشافا
بمراتب لا تعد ولا تحصى وكيف لا وعلم الواجب جل شانه علم وجوبي ذاتي وعلم من عداه
علم ممكن بالذات وحاصل بالغير بلا احتياج الى الاستعانة بامر خارج عن ذاتي كما في غيره
من العالمين فلا يلزم فوت شيء من العلوم والادراكات ولا الجهل ابدا ومطلقا لان الواجب
جل شانه غني على الاطلاق وجميع ما عدا ذاته فقراء فقرا ذاتيا من جميع الوجوه لان الحق في جهل
الاشياء هو الجهل البسيط لانه لا شك في ان الجهل الخارجي يجب ان يترتب عليه اثر الخارجي
والاثر الخارجي هو الحقائق الجوهرية والعرضية الموجودة في الخارج لا وجود الممكنات ولا اتصافها
كما ذهب اليه قوم لم يصلوا الى درجة التحقيق لان وجود الممكنات ليس امرا انضماميا كالسواد
والبياض الى الجسم والا يلزم الدور والتسلسل بل وجود الممكنات امر انتزاعي منتزع العقل بضرب
من التحليل العقلي كما اشار اليه المحقق الوحيد في التجريد بقوله وزيادته في التصور وجود
الممكنات وان كان عارضا لماهياتها لكن ذلك العروض ليس في الخارج كعروض البياض

للجسم والا يلزم الدور والتسلسل بل في الذهن لا مطلقا بل في نحو واحد من الذهن وهو
ظرف الخلط والتعرية على ما هو مشروح في مزبوراتنا الحكمية فيكون حقائق الممكنات سواء
كانت جوهرية او عرضية مجعولة وكل مجعولة معلول وكل معلول يكون بالغير فيكون حقائق
الممكنات حقائق بالغير واذا كانت حقائق بالغير يلزم ان يكون محتاجة الى الغني في اصل
الحقيقة فيكون فقر الممكن بالذات فقرا ذاتيا حقيقيا لانه لا فقر اقوى واشد من الفقر في الحقيقة
والوجود ويحتمل ان يكون قوله تع والله الغني وانتم الفقراء اشارة الى ما ذكرناه وبرهانه ان كل
ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات والا يلزم ان لا يتحقق ما بالغير ابدا واذ كان التسلسل
لا يكون نافعا لان سلسلة جميع الممكنات المتسلسلة اذا لاحظها العقل بعنوان الاجمال
يحكم عليها بانها ما بالغير وكل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات والا يلزم ان لا يتحقق
ما بالغير ابدا وثبت بالبرهان العقلي والنقلي ان افاضة الوجود على الممكن المجعول ليست الا
شان الواجب جل شانه لكن بعض الموجودات مشروط ببعض اخر كالولد بالنسبة الى الوالدين
فان الولد مجعول الواجب جل شانه كابويه واما ابواه فهما من قبيل الاسباب والشروط
واذا كانت الحقائق الممكنة مجعولة للواجب بالذات فلا بد ان يكون الواجب جل شانه عالما بها
قبل ايجادها لان الصانع الجزئية الجسمية كالحجامة والحياكة لا بد فيهما من سبق علم الصانع
فيجب بالطريق الاولى ان يكون صاحب الصنعة الحقيقية التي لا صنعة فوقها وهي صنعة الايجاد
للحقائق وجعلها له علم سابق على وجود مصنوعه ومجعوله والى هذا البرهان اشار الواجب
جل شانه بقوله الكريم الا يعلم من خلق فذلك العلم السابق لا يجوز ان يكون حصوليا او حضوريا
يلزم ان يكون علمه زائدا على ذاته وكل عالم يكون علمه زائدا على ذاته يكون جاهلا في مرتبة
ذاته على ما عرفت مشروحا وايضا اذا كان مناط الانكشاف هو الصور الادراكية

فلا يجوز ان يكون تلك الصور الادراكية واجبة بالذات والا يلزم تعدد الواجب بالذات
فوجب ان يكون تلك الصور ممكنة بالذات فلا بد ان يكون موجدها هو الواجب بالذات
ايضا ولا بد في كل ايجاد من سبق العلم على الايجاد والجعل وعلى وجود الموجود الحاصل بالايجاد
والجعل فذلك العلم السابق ان كان حاصلا بعين تلك الصورة المتاخرة عن الجعل والايجاد
يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان بغيرها ننقل الكلام اليه وهذا النقل لا ينتهي الى حد فيلزم
الدور او التسلسل وايضا ان كان التسلسل غير نافع لان جميع تلك السلسلة المتسلسلة اذا لاحظها
العقل اجمالا ويحكم عليها بانها في حكم ممكن واحد فلا بد من سبق العلم وذلك العلم السابق لا
يجوز ان يكون حاصلا بعين تلك السلسلة والا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا بغيرها لان تلك
السلسلة مستوعبة الكل فليست صورة علمية اخرى خارجة عنها وكذا الكلام اذا كان علم الواجب
جل شانه بالاشياء قبل ايجادها حضوريا لانه لو كان علمه تع بالاشياء حضوريا فتلك الاشياء
الحاضرة عنده جل شانه لا يجوز ان يكون واجبة بالذات والا يلزم تعدد الواجب فيتعين ان يكون
تلك الاشياء الحاضرة ممكنات بالذات فتلك الاشياء الحاضرة لا يكون معدومات لان المعدوم
بما هو معدوم لا ذات له ولا صفات له فلا حضور له لان المعدوم بما هو معدوم يكون جميع الاشياء
مسلوبة عنه الذات والذاتيات فكيف ان يكون تلك الاشياء الحاضرة موجودات ممكنات
ولا يكون وجودها الا ايجاد الواجب بالذات وجعلها وقد عرفت ان الايجاد والجعل لا بد فيه
من سبق العلم فذلك العلم السابق ان كان بعين حضور تلك الاشياء يلزم تقدم الشيء على نفسه
وهو ظاهر البطلان وان كان بحضور غيره باطل من وجهين احدهما ان العلم الحضوري بالشيء
يلزم ان يكون بحضور عين ذلك الشيء لا بحضور غيره والا لم يكن العلم حضوريا وثانيهما انا
ننقل الكلام الى ذلك الغير وهذا النقل لا ينتهي الى حد فيلزم الدور او التسلسل مع ان ارتكاب

التسلسل غير نافع على ما عرفت مفصلا ولما ثبت عدم جواز كون العلم السابق على وجود الاشياء
للواجب جل شانه حصوليا او حضوريا فلا بد من اختيار مسلك آخر يوزري بحقيق برهاني
وهو ان يق ان حقيقة العلم بالغير هي ما يترتب عليه انكشاف الغير عند العالم وما يترتب
عليه الانكشاف قد يكون صورة المعلوم كما في العلم الحصولي وقد يكون بحضور نفس المعلوم عند
العالم كما في العلم الحضوري وهذان القسمان من العلم ما نوسان فيما بين العالمين من الممكنات
بحيث لا يتحقق منهم علم ثالث وانحصر العلم عندهم في الحصولي والحضوري ولما لم يكن
القسم الثالث ما نوسا فيما بين غير المحققين وقفت اوهامهم عليهما كما ان المانوسين
بالزمان والمكان وقفت اوهامهم على الموجود الزماني والمكاني وقالوا لكون جميع الموجودات
في الزمان حتى الواجب جل شانه ايضا فلاجل الانس والالفة توهموا ان العلم منحصر في الحصولي
والحضوري حتى انه لو علم الواجب جل شانه بالاشياء قبل وجودها يلزم ان يكون حصوليا
او حضوريا ولو كان عالما بها قبل وجودها ولهذا وقعت الآراء المختلفة في علم الواجب
جل شانه بالاشياء قبل وجودها وبعضهم نفوا علم الواجب جل شانه العياذ بالله تع
بالاشياء قبل وجودها ولم يعلموا ان ههنا قسما آخر من العلم بمعنى ما يترتب عليه الانكشاف
وقد اثبته البرهان وهو البرهان الدال على عينية الكمالية في الواجب جل شانه فيجب ان
يكون العلم الذي من الصفات الكمالية عين الواجب جل شانه بمعنى ان يكون ما يترتب عليه
الانكشاف انما هو ذات العالم باعتبار ذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته فلا يكون
ما يترتب عليه الانكشاف صورة المعلوم او نفس المعلوم بل يكون ما يترتب عليه الانكشاف
هو ذات العالم باعتبار ذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته واذا كان مناط الانكشاف
وما يترتب عليه الانكشاف نفس ذات العالم في مرتبة الذات فلا يكون لوجود المعلوم

ولا الصورة ولا العين ذاته دخل في مناطية الانكشاف وترتب الانكشاف يلزم ان يكون
علم ذلك العالم بمعلومه قبل وجوده وبعد وجوده على نهج واحد بلا تفاوت اصلا
ولما اقمنا البرهان على وجوب علم الواجب جل شانه بالاشياء قبل وجودها حصوليا او
حضوريا فوجب ان يكون ذلك السابق الذي اقمنا البرهان على ثبوته للواجب جل شانه
من قبيل القسم الثالث لان ذات الواجب جل شانه لما كانت حقيقة تامة من جميع الوجوه
وبريئة من جميع انحاء النقص وغنية على الاطلاق يكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن كل
ما عدا ذاته مناط ذلك الانكشاف وما يترتب عليه انكشاف الاشياء فذات الواجب
جل شانه علم تفصيلي تام لجميع الاشياء قبل وجود الاشياء وبعد وجودها وحين وجودها
على نهج واحد بلا تفاوت اصلا ويكون وجود الاشياء وصورها ونفس اعيانها لغوا
في مناطية الانكشاف ومبدائية الانكشاف واذا لم يكن لشيء منها دخل في مناطية الانكشاف
ومبدائية الانكشاف يلزم ان يكون الاشياء معلومة فقط ولا يكون باعتبار من الاعتبارات
علما للواجب جل شانه والا يلزم ان يكون علم الواجب جل شانه زايدا على ذاته وقد عرفت
انه لا يجوز كون شيء من الصفات الكمالية للواجب جل شانه زايدا على ذاته وايضا
قد علمت ان كل عالم بالعلم الزايد على ذاته يكون جاهلا في مرتبة ذاته فلا يجوز ان يكون
غير ذاته البسيطة الحقة جل شانه مبدء لحصول علم الواجب وانكشاف الاشياء
عنده والا يلزم انهدام قاعدة عينية الصفات الثابتة بالبراهين العقلية وقد عرفت
ان العالم بالغير اذا كان نفس ذلك العالم ما يترتب عليه الانكشاف ومناط الانكشاف
يلزم ان لا يتفاوت حال ذلك العالم في كونه عالما بمعلومه قبل وجود المعلوم وبعد
وجود المعلوم وحين وجود المعلوم فوجب ان يكون الواجب جل شانه عالما بجميع الاشياء

الكلية والجزئية بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة قبل وجود الاشياء علما تفصيليا تاما بنهاية
التمام وبعد الوجود ايضا وحين الوجود ايضا بلا تفاوت اصلا في شيء من تلك الاحوال ويكون
ذلك العلم التفصيلي هو ذاته البسيطة من كل وجه لان العلم خصوصا العلم التفصيلي من صفات
الكمال وقد عرفت بالبرهان انه لا يجوز ان يكون العلم الثابت للواجب جل شانه زايدا على ذاته
واذا لم يكن زايدا فيجب ان يكون عينا او جزءا والجزئية باطلة لانها مستلزمة للتركيب وكل
مركب ممكن الوجود لان كل مركب متاخر عن جزئه في الوجود في نفسه وكل متاخر الوجود في نفسه
عن الغير معلول الغير وكل معلول باعتبار وجوده في نفسه ممتنع ان يكون واجب الوجود بالذات
لان واجب الوجود بالذات علة العلل ومبدء المبادي فلا علة لوجوده في نفسه والا يلزم
انقلاب الماهية فظهر بالبرهان انه يجب ان يكون في العالم الوجود علم تفصيلي تام بما للذات
واجب الوجود بالذات وذلك العلم هو عين ذات الواجب الوجود بالذات فيصدق على
ذلك العلم انه بسيط حق لا تكثر فيه ومع ذلك يكون علما تفصيليا بجميع ذرات الوجود
كليها وجزئيها ومجردها وماديها وكائنها وفاسدها قبل الوجود وبعد الوجود وحين الوجود
على نهج واحد بلا تفاوت اصلا بمعنى انه مناط انكشاف جميع الاشياء وما يترتب عليه
انكشاف جميع الاشياء قبل الوجود وبعد الوجود وحين الوجود ليس الا ذات الواجب
جل شانه باعتبار ذاته في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته ويكون جميع الاشياء
منكشفات صرفة ومعلومات صرفة بحيث لا يجوز كونها علوما للواجب جل شانه
باعتبار من الاعتبارات على ما ذهب اليه المنحرفون عن جادة التحقيقات لانها لو كانت
علوما له تع ولو باعتبار من الاعتبارات يلزم ان يكون تلك العلوم زايدة على الذات
وكل عالم بالعلم الزايد على الذات يكون جاهلا في مرتبة الذات على ما عرفت بالبرهان

جميع

ولا يرضى بكون الجاهل الواجب بالذات جاهلا في مرتبة الذات العياذ بالله تع باعتبار بعض
العلوم والادراكات الا اصحاب الخيالات وارباب التخمينات كما لا يخفى على ذوي العقول الصافيات
وبما حققنا ظهر بطلان ما ذهب اليه كثير من فحول العلماء من ان للواجب جل شانه علمين علم
كمالي اجمالي وعلم تفصيلي غير كمالي الى آخر ما ذكروه في كتبهم وانما قلنا انه باطل لان القول بان
للواجب جل شانه علما اجماليا كلام مجمل لا محصل له لان العلم الاجمالي ناقص بالنسبة الى العلم
التفصيلي لان العلم التفصيلي اشد انكشافا واقوى ظهورا من العلم الاجمالي ولهذا يجوز ترجيح
العالم بالشيء على وجه التفصيل على العالم الذي يعلم ذلك الشيء على وجه الاجمال وايضا
يكون مرتبة التفصيل غير متحقق في مرتبة الاجمال واذا كان العلم الثابت للواجب جل شانه علما
اجماليا في مرتبة الذات يلزم ان لا يكون العلم التفصيلي ثابتا له في مرتبة الذات فيلزم الجهل
العياذ بالله تع ولو كان التفصيل باعتبار انه تفصيل ثابتا في مرتبة الاجمال يلزم عدم الفرق
بين الاجمال والتفصيل فيلزم ان لا يكون الاجمال اجمالا والتفصيل تفصيلا بل يلزم القول بالتفصيل
فقط لان الاجمال مرتفع عند وجود التفصيل وايضا قالوا ان بعض مراتب علم الواجب جل
شانه اعيان الموجودات ولا شك ان اعيان الموجودات زايدة على ذاته تع فيلزم ان لا
يكون للواجب جل شانه علم زايد على ذاته وقد عرفت ان العلم الزايد على ذات العالم يكون مسلوبا
عنه في مرتبة الذات فيلزم الجهل في مرتبة الذات على ما عرفت مشروحا وايضا كل علم ثابت
للواجب جل شانه ويتصف به حقيقة لا مجازا مع القول بانه لا يكون كمالا للواجب جل شانه
وايضا جعل العلم الاجمالي كماليا والتفصيلي غير كمالي انحراف عن الصواب وبالجملة مفاسد
ما ذكروه في كتبهم اكثر من ان تحصى فعليك ان تاخذ بعقلك الصافي ما صفا وترك ما
اشتمل على الخطاء وانظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال ونعم ما قال الحكيم الالهي ارسطو اليوناني

سقراط حينا والمحق حبيبا فاذا تخالفا فالحق احق بالاتباع فان قيل كيف يجوز ان يكون امر واحد
بسيط حقيقي بحيث لا تكثر فيه الا الكثرة الا سمي علما تفصيليا تاما ما نهائيا التمام بجميع الموجودات
كلياتها وجزئياتها مجرداتها وماديتها وكائناتها وفاسداتها بجزئياتها واشخاصها قبل
الوجود وبعد الوجود وحين الوجود على نهج واحد بلا تفاوت وبلا احتياج الى شيء اخر غير
ذاته اصلا قلت هذا محض استبعاد الوهم الا ترى ان جميع المحققين من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى عينية
الصفات الكمالية بحكم البراهين العقلية مع ان العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية
في غير الواجب جل شانه امور متكثرة انضمامية فان مصحح حمل عالم على زيد مثلا غير مصحح حمل مريد عليه ومصحح
حمل مريد عليه غير مصحح حمل عالم وقادر وبالعكس وهكذا الكلام في غيرها من الصفات الكمالية بخلاف
الواجب جل شانه فان مصحح حمل عالم عليه يكون بعينه مصحح حمل قادر عليه وبالعكس ومصحح حمل مريد عليه
يكون بعينه مصحح حمل عالم وبالعكس وهكذا الكلام في بواقي الصفات الكمالية والسر الحكمي في
ذلك هو انه لما ثبت بالبراهين العقلية عينية الصفات الكمالية فيجب بحكم البرهان الفاصل
بين الحق والطغيان ان يكون الذات الاحدية الالهية باعتبار تمام كنه حقيقتها البسيطة
الحقة مع قطع النظر عن جميع ما عداه مصحح حمل موجود وعالم وقادر ومريد وغيرها بحكم البرهان
فيكون مصحح كل واحدة واحدة من الصفات الكمالية هو تمام كنه ذات الواجب جل شانه لا ان
مصحح حمل عالم غير مصحح حمل قادر كما في غير الواجب جل شانه من الكاملين الذين يكون كمالاتهم
زائدة على ذواتهم لان عينية الصفات الكمالية من خواص الواجب جل شانه فكما انه بحكم البرهان
يجب الاذعان بعينية الصفات الكمالية مع انها امور متكثرة في غير الواجب جل شانه كذلك يجب
الاذعان بحكم البرهان بعينية العلم التفصيلي الذي ذكرناه على الوجه التفصيلي الا انا قد بينا هنا
بفضل الله تع على كون العلم التفصيلي المذكور عينا له تع مع ان العلم التفصيلي في غيره تع من

العالمين

العالمين فيه كثرة ولا يحصل بدون الكثرة وايضا اذا قام البرهان على امر فلا يكون استبعاد الوهم
مسموعا فكل امر ثابت بالبرهان انه من خواص الواجب جل شانه يجب الاذعان والاطاعة للبرهان
والا يلزم الفسق والطغيان وباذن الله تع قد بينا ان بعض خواص الواجب جل شانه هو ان يكون
ذاته البسيطة الحقة باعتبار كنه مرتبة ذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته علما تاما تفصيليا نهائيا
التمام بذاته وبجميع ما عدا ذاته بحيث لا يعزب عن علمه التفصيلي التام شيء من الاشياء كلياتها وجزئياتها
ومجرداتها وماديتها وكائناتها وفاسداتها بجزئياتها واشخاصها ويكون ما يترتب عليه جميع تلك
الانكشافات التفصيلية التامة هو كنه ذاته البسيطة الحقة الصرفة من دون احتياج الى
حصول صور الاشياء فيه او عنده كما في العلم الحصولي بالقياس الى غيره تع من العالمين او الى حضور
عين الاشياء عنده تع كما في العلم الحضوري بالقياس الى غيره تع من العالمين والسر الحكمي في ذلك
ان كل كامل بالغير يجب ان ينتهي الى الكامل بالذات وكذا كل كمال بالغير يجب ان ينتهي الى كمال بالذات لان
كل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات والا يلزم ان لا يتحقق ما بالغير اصلا لاستحالة ارتكاب التسلسل
غير ما مرة كما عرفت سابقا وعلوم العالمين من الممكنات علوم بالغير لان حقيقة الممكن وجميع كمالاته
بالغير ولما كان علومهم بالغير فيجب ان ينتهي علومهم الى العلم الذي لا يكون بالغير والعلم الذي
لا يكون بالغير لا يكون الا العلم الذي لا علة له فيجب ان يكون واجب الوجود بالذات وكذا
الكلام في الوجود والقدرة والارادة وغيرها فكما يحقق كمال ما بالغير في عالم الوجود يجب ان ينتهي
الى كمال لا علة له والكمال الذي لا علة له يجب ان يكون واجب الوجود بالذات وبناء على
امتناع تعدد الواجب بالذات لا يجوز ان يتعدد الكمال بالذات فوجب ان ينتهي جميع الكمالات
التي بالغير الى كمال واحد بالذات ويكون ذلك الكمال الواحد بالذات امرا شخصيا بسيطا
صرفا واجب الوجود بالذات ويكون ذلك الامر الواحد البسيط الحقيقي الشخصي ما يترتب

عليه جميع الكمالات بالغير ولا شك ان العالم الذي يكون من الممكنات اذا علم كثيرا من الاشياء
على الوجه التفصيلي فلا شك ان هذا العلم التفصيلي كمال له كما ان اصل العلم ايضا كمال اوذلك العلم
التفصيلي الذي يكون كمالا له يكون علما بالغير وكمالا بالغير وكل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات
فيجب ان يكون في عالم الوجود علم تفصيلي بالذات لانه لو لم يكن في عالم الوجود علم بالذات يلزم ان لا
يتحقق افاضة العلم التفصيلي الذي يكون بالغير فكما ان الوجود بالغير لا يتحقق الا بالوجود بالذات
فكذلك العلم التفصيلي الفايض من الغير فكما ان سلسلة الوجودات بالغير يجب ان ينتهي الى الوجود بالذات
فكذلك سلسلة العلوم التفصيلية التي تكون معلولة للغير يجب ان ينتهي الى العلم التفصيلي بالذات وكيف
لا ولو لم يكن مفيض العلم التفصيلي عالما على وجه التفصيل لما امكن له افاضة العلم التفصيلي كما انه لو لم
يكن له وجود لما امكن له افاضة الوجود لما امكن الواجب جل شانه مفيضا للعلم التفصيلي فوجب ان
يكون له علم تفصيلي ولا يجوز ان يكون علمه التفصيلي زايدا على ذاته لان كل عالم بعلم زايد على ذاته
يلزم ان يكون جاهلا في مرتبة ذاته على ما عرفت سابقا فوجب ان يكون علمه التفصيلي عين ذاته فظهر
انه لا بد ان يكون في عالم الوجود علم تفصيلي بالذات والعلم التفصيلي بالذات هو الذي لا علة له وليس
هو الا الواجب بالذات فوجب ان يكون العلم التفصيلي التام الكامل الذي لا تفصيل فوقه عين
ذات الواجب جل شانه لان كل كمال ثابت للواجب جل شانه يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال
بحيث لا كمال فوقه والا يلزم النقص اذا كان العلم عين ذاته جل شانه يلزم ان لا يكون فيه تكثر
بوجه من الوجوه والا يلزم التكثر في ذاته تع وهو باطل بالبرهان فيلزم ان يكون تمام كنه
ذاته جل شانه علما تفصيليا تاما بكل واحد واحد من ذرات عالم الوجود بلا تفاوت وبلا
تقدم وتاخر بل يكون الجميع في مرتبة واحدة وان كان بينها تقدم وتاخر باعتبار حقايقها
لا باعتبار معلوميتها للواجب جل شانه فان جميعها في مرتبة واحدة في علمه تع بها بلا تفاوت اصلا

فيكون

فيكون الجميع في علمه تع في مرتبة واحدة ودرجة واحدة ولا يبعد ان يكون قوله تع والله واسع عليم
اشارة الى جميع ما ذكرناه مفصلا وايضا الغني بالغير موجود في عالم الوجود وكل ما بالغير يجب ان ينتهي
الى ما بالذات والا يلزم ان لا يتحقق ما بالغير ابدا على ما عرفت مرارا والغني بالذات على الاطلاق هو ان
لا يكون محتاجا الى الغير لا في ذاته ولا في كمالات ذاته ولا في شان من شؤون ذاته ومع ذلك يكون
ما سوى ذاته من الاشياء محتاجة اليه مستفيضا منه والغني بهذا المعنى لا يكون الا الواجب بالذات
ولا يبعد ان يكون قوله تع والله الغني وانتم الفقراء اشارة الى معنى الغني بالذات والغني على الاطلاق كما
ذكرناه ولا شك ان علم الواجب جل شانه بجميع ذرات الوجود قبل وجودها وبعد وجودها وحين وجودها
على الوجه التفصيلي التام الذي لا تفصيل فوقه كمال له تع والا يلزم الجهل العياذ بالله وقد عرفت ان
الواجب جل شانه غني بالذات بالمعنى المذكور فيلزم ان لا يكون في ثبوت ذلك النحو من العلم له محتاجا الى
ما عدا ذاته والا يلزم الاحتياج والافتقار في ثبوت الصفة الكمالية له تع فيكون ذلك العلم ثابتا
له بالنظر الى ذاته في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته وكل كمال للواجب بالذات يجب ان
يكون عينا له تع فوجب ان يكون العلم التفصيلي المذكور عينا له تع واذا كان عينا له تع يلزم ان يكون
ذاته جل شانه ما يترتب عليه انكشاف الاشياء ويكون علمه التفصيلي التام بالاشياء قبل الوجود
وبعد الوجود وحين الوجود على نهج واحد بلا تفاوت اصلا لان مناط انكشاف الاشياء انما
هو كنه ذاته البسيطة الحقة وذاته حاضرة فيكون علمه التفصيلي التام حاضرا عنده ازلا وابدا
بلا تغير وتجدد وحدوث فعلمه قطعا بالتغير والتجدد والحدوث والبقاء والفناء والزوال
انما يتطرق على الاشياء لا العلم بالاشياء لان المفروض هو ان العلم التفصيلي التام بالاشياء انما
هو عين ذاته تع فكيف يتصور تطرق التغير والحدوث والفناء والزوال وظهر ان مصدر
الاشياء منه جل شانه هو ان يصير الاشياء التي تكون منكشفة عنده انكشافا تاما تفصيليا

قبل صدورها وقبل وجودها فتصير الاشياء منه جل شانه منكشفة لان الانكشاف يعلل بحدوث الاشياء فالانكشاف التام التفصيلي الحاصل بنفس الذات الاقدسية الالهية ازلي والمنكشفات والمعلومات حادثة في لا ازل ولا فساد في ذلك لان حدوث الانكشاف والعلم عند حدوث المنكشفات انما يلزم على تقدير كون العلم بتلك المنكشفات حضوريا بان يكون اعيان تلك المنكشفات الحادثة علوما حضورية وقد عرفت ان علم الواجب جل شانه بالاشياء لا يصح ان يكون حادثا ولا حصوليا ولا حضوريا بل بنحو اخر على ما عرفت منفصلا وقد عرفت ايضا منفصلا وجه بطلان القول بالعلم الحضوري والحصولي واما القول بكون نحو من علمه حادثا فهو قول مخالف للعقل والنقل ويحتمل ان يكون جميع ما حققناه حق الحقيق بالتصديق شرحا مبسوطا للحديث الذي رواه ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس الله تعالى روحه باسناده عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه الحديث واعلم ان قوله عليه الصلوة والسلام ولا شيء غيره كما انه يدل على كون علمه بالاشياء عين ذاته تعالى على ما بينا هنا باذن الله تعالى كذلك يدل على عينية ما عدا العلم من الصفات الكمالية ايضا لان جميع الصفات الكمالية ثابتة له جل شانه في الازل برهانا واتفاقا بين المحققين من الحكماء والمتكلمين وثبوت تلك الصفات الكمالية له تعالى في الازل لا يخلو من ان يكون بطريق كونها زائدة على ذاته تعالى وقائمة بها كما هو مذهب الاشعري ومتابعيه فيلزم عليه ان يكون تلك الصفات الكمالية امورا ممكنة بالذات موجودة في الازل شريكة للواجب بالذات في الازلية فاشار عليه الصلوة والسلام الى نفي هذا بقوله الشريف ولا شيء غيره او يكون ثبوت تلك الصفات له تعالى في الازل بطريق الجزئية وحينئذ يلزم ايضا ان يكون تلك الصفات موجودة في الازل شريكة للواجب جل شانه في الازلية فاشار عليه السلام الى نفي هذا الاحتمال بقوله الشريف ولا شيء غيره وقد عرفت بالبرهان العقلي بطلان

هذين الاحتمالين وبقي احتمال ثالث حق وهو ان يكون ثبوت تلك الصفات الكمالية للواجب جل شانه بطريق العينية لا غير وقد عرفت وجه حقية هذا الاحتمال بالبراهين العقلية واشار عليه الصلوة والسلام الى هذا الاحتمال الحق بقوله الشريف فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه ووجه الاشارة هو انه لما كان الواجب جل شانه باعتبار ذاته الاقدسية وحقيقته الاحدية مع قطع النظر عن جميع ما عداه ذاته ما يترتب عليه انكشاف جميع الاشياء ومناط انكشاف جميع الاشياء فيلزم ان يترتب على نفس ذاته جل شانه انكشاف جميع الاشياء على الوجه التفصيلي الاتم بلا احتياج الى غير ذاته جل شانه بوجه من الوجوه قبل وجود الاشياء وبعد وجود الاشياء وحين وجود الاشياء على نهج واحد بلا تفاوت اصلا على ما عرفت منفصلا لان موجودات الاشياء ليس لها دخل في مناطية الانكشاف ومبدئية الانكشاف بل تلك الموجودات منكشفات قبل الوجود وبعد الوجود وحين الوجود على نهج واحد منكشفة على الوجه التفصيلي الاكمل مترتبة على ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته فالعلم والعالم ازليان والمعلوم وهو الموجودات الممكنة غير ازلي وهذا وان كان مستبعدا عند الوهم وعند العقل المشوب بالوهم ايضا لكن هذا واضح عند العقول الصافية والاذهان بعد التامل فيما فصلنا فيما ذكرنا من المقدمات اليقينية والبراهين العقلية الموجبة للهدى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فان قيل قد قلتم ان كل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات وقد قلتم انها مقدمة يقينية برهانية وبناء على هذه المقدمة الكلية لقائل ان يقول العلم الاجمالي موجود في عالم الامكان كالعلم التفصيلي فيه وهما بالغير لانهما معلولا الغير وقد قلتم ان كل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات فكما ان العلم التفصيلي الذي في عالم الامكان يجب ان ينتهي الى العلم التفصيلي بالذات كذلك يجب ان ينتهي العلم الاجمالي الذي في عالم الامكان الى العلم الاجمالي بالذات والعلم الاجمالي اذا كان بالذات فلا علة له لان الامر الموجود بلا علة

الثانية

لا يكون الا الواجب بالذات فيلزم ان يكون العلم الاجمالي عين ذات الواجب بالذات على ما ذهب اليه جماعة من العلماء قلت هذا منقوض بالعلم الاحساسي لان العلم الاحساسي واقع في عالم الامكان فيكون ما بالغير وكل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات فيلزم ان يكون العلم الاحساسي المتوقف على الحواس في وجوده عين ذات الواجب جل شانه فيلزم ثبوت الحواس والجسمانية فيلزم المحال بالذات وايضا الكثير واقع في عالم الامكان فيكون ما بالغير وكل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات فيلزم ان ينتهي الى الكثير بالذات اي الكثير بلا علة ومحال بالذات ايضا لان كل كثير معلول لانه مركب وكل مركب لا يصح ان يكون بالذات بل كل مركب بالغير ومعلول الغير في وجوده لان كل مركب باعتبار وجوده في نفسه متاخر عن جزئه وكذا الكلام في العلم الحصولي بالغير والعلم الحضوري بالغير لانه يلزم بناء على الاستدلال المذكور ان ينتهي العلم الحصولي بالغير الى العلم الحصولي بالذات والعلم الحضوري بالغير الى العلم الحضوري بالذات واللازم ظاهر البطلان وكذا الملزوم والحل ان يقال هذه تشكيكات ناشئة من سوء فهم ما هو معنى المقدمة الحقة البرهانية لان قولنا كل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات معناه ان كل ما بالغير معلول الغير وان كان التسلسل في المعلولات مع كونه باطلا لا يكون نافعا على ما عرفت مشروحا فلا بد ان ينتهي الى ما بالذات مثلا الموجود بالغير معلول الغير وكل موجود بالغير يجب ان ينتهي الى الموجود بالذات بمعنى انه لا بد من الانتهاء الى موجود لا علة له وليس معناه ان كل نحو من انحاء الوجود بالغير يجب ان ينتهي الى الوجود بالذات من هذا النحو الا يرى ان الصادر الاول وجوده وجود بالغير امكاني ذاتي ووجود علته وجود لا بالغير وجوبي ذاتي وشتان ما بينهما فلا يمكن ان يقال وجود العلة ووجود المعلول من نحو واحد وكذا الوجود المادي بالغير متحقق في

عالم الامكاني ومع ذلك لا يمكن ان يقال انه يجب ان ينتهي الى الوجود المادي بالذات وكذا الوجود الحادث الزماني متحقق في عالم الامكان ومع ذلك لا يمكن ان يقال انه يجب ان ينتهي الى الوجود الحادث بالذات وكذا الكلام في اصل العلم ونحو العلم واصل القدرة ونحو القدرة واصل الارادة ونحو الارادة وغيرها من الاشياء فالذي لا بد منه ان ينتهي اصل العلم بالغير الى اصل العلم بالذات لا ان كل نحو من العلم بالغير يجب ان ينتهي الى ذلك النحو من العلم بالذات كما عرفت في الوجود ونحو الوجود ولما كان العلم الاجمالي الواقع في عالم الامكان معلولا وكل معلول لا بد له من علة لا علة لها وهي علة العلل ومبدأ المبادي فوجب ان يكون لذلك العلم الاجمالي علة لا يكون له علة ويكون صادرا منها لان كل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات لا ان ذلك العلم الاجمالي المعلول يجب ان ينتهي الى العلم الاجمالي الذي ليس له علة لان ذلك غير لازم من قولنا كل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات وايضا كما ان العلم الحصولي والحضوري والعلم الحاصل من طرق الحواس ممتنع عنه جل شانه لانه يلزم منه المحال كما عرفت كذلك العلم الاجمالي بالنسبة الى الواجب جل شانه من الصفات السلبية على ما عرفت سابقا بخلاف العلم التفصيلي التام المحيط بجميع ذرات الوجود فانه من الصفات الثبوتية على الوجه الذي مر شرحه ففرق بين بين العلم الاجمالي وبين العلم التفصيلي التام المستوعب للكل وهذا حكم البرهان على ان الاول من الصفات السلبية بالنسبة الى ساحة عزه جل شانه والثاني من الصفات الثبوتية الكمالية الثابتة في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن كل ما عدا ذاته تمت الرسالة بعون الملك الوهاب

بسم الله الرحمن الرحيم

قال سيد المحققين وافضل حكماء المتاٴلهين نصير الملة والدين محمد بن الحسن الطوسي
روح الله روحه العزيز بسم الله الرحمن الرحيم اتاني كتاب في البلاغة منته
الى غاية ليست تقادر بالوصف … فمنظومه كالدر جاد ونظامه
ومنثوره مثل الدراري في اللطف … دقيق المعاني في جزالة لفظه
تحس في ضم الغموض الى الكشف … كتابته حار العقول لحسنها
تمرض عيناها وسلمها يشفي … اتى عن كبير ذي فضائل جمة
عليم بما يبدي الحكيم وما يخفي … فاصبحت مشتاقا اليه مشاهدا
بقلبي محياه وان غاب عن طرفي … رجا الطرف ايضا كالفواد لقائه
وان لا يلاقي قبل ادراكه حتفي … قرات من العنوان حين فتحته
وقبلته تقبيلا يزيد على الالف … ولما بدا في ذكركم في مسامعي
تشغفكم قلبي ولم يركم طرفي … فصادف هذا البيت شرح قصتي
وايضاح ما عاينته جملة يكفي … ووردت رسالة شريفة ومقالة لطيفة
مشحونة بغرائب الفوائد مشتملة على صحائف اللطائف مستجمعة لعرائس
النفائس مجلوة من زواهر الجواهر من الجناب الكريم السيدي السندي
العالي العاملي الفاضلي المفضلي المحققي المدققي الجمالي الكمالي ادام الله جماله
وحرس كماله الى الداعي الضعيف المحروم اللهيف محمد الطوسي فاقتبس من
شرار ناره نكت الزبور واخذ من جانب طوره اثر النور فوجدها بكرا
تحت حرة كريمة وصادفها صدفا تتضمن درة يتيمة هي اوراق مشتملة على

رسائل في ضمنها مسائل ارسلها وسال عنها من كان افضل زمانه وواحد اقرانه
الذي نطق الحق على لسانه ولوح الحقيقة من بيانه وراىت المورد ادام الله
افضاله قد سالني الكلام فيها وكشف القناع عن غطاها وبها ابن انا
من المبارزة مع فرسان الكلام والمعارضة مع البدر التمام وكيف يصل
الاعرج الى قلة الجبل المنيع واني يبلغ الطالع مشاة الضليع لكني حرصي
على طلب التوصل الروحاني اليه باجابة سؤاله وشغفي بنيل التوسل الحقيقي
لديه بايراد الجواب عن مقاله اجرأت فامتثلت امره واشتغلت بموجبه
فان كان مواضعا لما اراد فهذا ذاك طلبتي والا فليعذرني اذ قدمت معذرتي
والله المستعان وعليه التكلان ولا اخذ في تصفح كلام صاحب الرسالة فصلا
فصلا وتقرير ما يتقرر عندي منه او يرد عليه مستعينا بالله متوكلا عليه انه
الموفق والمعين قال الامام كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني رحمه الله
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي اولانا من ملابح مناهج التوفيق وهدانا من
مطارح مدارج التحقيق ودلنا من مشارع معارج سواء الطريق والصلوة
على افضل الاولين والاخرين واكمل النبيين والمرسلين محمد المصطفى وعترته
الطاهرين اجمعين … فان الله لما وفقني فيما مضى من الايام والقى
زمامي بيد المولى الامام الهمام سيف الاسلام علامة الانام لسان الحكما
والمتكلمين جلال المحققين والمتحققين كمال الملة والدين ابي جعفر احمد بن علي بن
سعيد بن سعادة تلقاه باكمل الوفادة وتولاه بافضل الوفادة وبلغه
من منازل عليين اعلى مراتب المقربين استاثر من جملة المباحث الشريفة

الالهية والمسائل اللطيفة القدسية الى ايراد هذه المسئلة اعني مسئلة العلم
على الاطلاق وذكر فيها ما يتعلق بالخلاف والوفاق بين المتقدمين والمتاخرين
والحكماء والمتكلمين فاستنبعت منها ما ترى تفاريع جليلة ومسائل نبيلة
يطلع المتامل فيها على جواهر مكنونة ويصل المتفكر منها الى لطائف مخزونة
لا يكشف عنها الحجاب الا الافراد من اهل الالباب ولا يرفع عنها الجلباب الا
من ايد بروح الصواب وكان قدس الله روحه ونور ضريحه هذا شار الى
تلك التفاريع مجملة وعدها اربعا وعشرين مسئلة تجري مجرى الحساب
الفهرست من الكتاب فاقر عن كشف قناعها عوايق الحدثان حتى درج
الى دار الرحمن وعرج الى ساحة الرضوان فرفعته همته الى الوصول الى
اعوادها والتي واعلى سرابها واسرارها علما وحدا في الزمان و
رباني البيان قطب ارباب العرفان والبرهان الناهض الى اعالي افق
عليين السابح في مسابح المتالهين الناطق عن مشكوة الحق المبين سلطان
الحكماء والمتكلمين نصير الحق والملة والدين محمد الطوسي ايده الله بروح القدس
وبلغه اعالي مناصب العلويين فاستغنى في سوالي بارفع مراتب الارادة
واسعدني على منالي باوسع مواهب السعادة فاقر ليلي بلوامع انوار
انظاره الظاهرة واسفر نهاري حسن اطلاع اسرار افكاره الباهرة سميتر
نعمة وتفضلا وتكرمة من لدنه وتطولا فجزاه الله عن طوائف العلماء افضل
الجزاء وحباه من وظائف الفضلاء اجزل العطاء انه سميع الدعاء فعال لما يشاء
وهو المستعان وعليه التكلان ومن هنا ابتدا الامام كمال الدين احمد بن سعيد

البحراني ايده الله في المقال بسم الله الرحمن الرحيم اعلم ادام الله ظلالك ان المتكلمين
اطلقوا القول بان العلم تابع للمعلوم واطبقوا على صحة هذا الحكم وربما ذهب
بعضهم الى ان ذلك ضروري وربما استدل فريق منهم على صحة هذه المقدمة
باشياء من جملتها ان الاعتقاد لو كان يتبع المعتقد حتى يكون المعتقد على
ما هو به لكون الاعتقاد يقينا ولو لا ذلك لكانت الحقايق تابعة للاعتقادات
فكان من اعتقد ان شيئا سوادا وان لم يكن في نفس الامر سوادا ان يكون
سوادا وكذلك من اعتقده حلوا او حامضا او غير ذلك من الصفات
وكان من اعتقد ان العالم قديم يكون قديما لاعتقاده ويطلبون في هذا
وبيان الفرق ومعلوم ان الامر ليس على هذا فثبت ان الاعتقاد الذي هو
جنس العلم عندهم يتبع المعتقد ولا يصح ان يكون بالعكس لا يجب
امتناع كون المعتقد تابعا للاعتقاد تابعا للمعتقد فان من المحتمل ان
يكون القسمان باطلين والحق ان لا يكون واحد منهما تابعا للاخر وايضا
لا يجب من وجوب كون الاعتقاد تابعا للمعتقد كون العلم تابعا للمعلوم
وذلك لان كون الشيء تابعا للغير ليس من الامور الذاتية للشيء وانما هو
من الامور الاضافية العارضة له بعد تحققه في نفسه والاضافة ربما يعرض
للجنس ولا يعرض للانواع كالحلول في كثيرين مثلا وكما يقال ايضا للتمثل في
العلم والنحو فيقال العلم جنس للنحو وهو مضاف لان العلم لا يتحقق الا
بالقياس الى معلوم وليس النحو كذلك فهذا وان كان فيه موضع نظر وكلام
الا ان الاشتغال بتحقيق المقال المخاف عن طلب المقصود … ايضا

صاحب الرسالة رضي الله عنه وهذه القضية لا نسلمها الا وانما على الاطلاق ويقسمون
العلم الى علم انفعالي والى علم فعلي ويدعون ان الانفعالي تابع للمعلوم ومطابق له
ويعنون بالانفعالي ما كان حاصلا بواسطة الموجودات الخارجية ومستفادا
من جهتها ويقولون ان العلم الانفعالي متاخر في الرتبة او في الزمان عن تحقق الحقايق
وحصول الماهيات واكثر علومنا من هذا الجنس واما العلوم الفعلي فعندهم
ان المعلوم تابع له ومتحقق الوجود بسببه وان الصورة العلمية يحصل اولا
ويحصل بسببها وجود الصورة الخارجية ويمثلون بمن سبق الى ذهنه صورة شكل
لم يتقدم له وجود فكان تصوره سببا لوجوده في الخارج وتحقيقه اهذه
القسمة للعلم ليست مستوفاة للاقسام المحتملة والصحيح ان يقال العلم اما انفعالي
او فعلي واما ليس باحدهما وسياتي البحث عن القسم الثالث في موضع يليق
بذلك ان شاء الله تعالى فيقولون ان علم الباري كله فعلي وليس فيه
انفعالي لانه لا يستفيد العلم بالاشياء من وجودها والا لزم الدور اذ علمه
بها على هذا التقدير متاخر عن العلم بها وذلك محال علم الباري سبحانه
وتعالى بذاته ليس على احد القسمين فاذن القول بان علم الباري كله فعلي
ليس بحق ولا يمكن ان يكون وجودها اما عدا الباري عن قدرته مستفادا
من جهتها والعلم مطابق لذلك لا على سبيل التبعية وكيف على سبيل المتبوعية
والدور انما يلزم من القول بان وجود الاشياء مستفادا من العلم اما اذا قيل
وجودها مستفاد من القدرة او عليها عما ليس بعلم ثم العلم تابع لوجودها في
مطابق له لا على سبيل التبعية فلم يلزم منه دور وهذا قول من انكر وجود العلم

العقل

الفعلي والتمثيل بالصورة المتخيلة السابقة الى الذهن لا يفيد وجود علم يكون علة موجدة
لشيء وكذلك ما يتمثلون به من حصول النفس عند تصور الحموضة وذلك لان الموجد
هنالك واما القدرة مع الارادة واما الطبيعة لا العلم والاحتجاج بان علم الباري تعالى
فعلي والا لزم الدور مبني على انحصار العلم في القسمين وعلى بطلان احد القسمين بالدور
اللازم من انضمام نقيضه الى القسم المطلوب اثباته وذلك مصادرة على المطلوب
ولا يصح ما يقوله المشايخ المعتزلة من انها حقايق ثابتة في انفسها متميزة و
يكون علمه بها على ما هي عليه في انفسها فانا لا نعقل من ثبوتها الا وجودها او
حصولها في الاعيان فرجع الى ما ابطلناه من ان علمه بها لا يصح ان يكون مستفادا من
وجودها ولا ينفعهم ما يتحملون به من جهة الفرق بين الثبوت والوجود وانها ثابتة
وليست بموجودة لانه اذا عني بثبوتها في نفسها تحققها وتميزها في نفسها عن اعيانها
فهذا هو معنى وجودها في الاعيان الاشتغال ببيان طريقة للمعتزلة في
هذا الموضع خروج عن الشرط الذي رسمه ملتمس الكلام على هذه الرسالة فان شرطه ان
لا يكون الكلام على طريقة الجدليين الا ان قوله اذا عني بثبوتها في نفسها تحققها وتميزها
عن اعيانها فهذا هو معنى وجودها في الاعيان فيه نظر وذلك لانا نعلم ان الكرة
المحيطة باثنتي عشرة قاعدة مخمسات مثلا متحققة عن اعيانها وتشكل لكونها
موجودة في الاعيان حتى يكون الوجود اعم من الوجود في الاعيان متميزة في الاعيان
ولو حذف من قوله فهذا معنى وجودها في الاعيان لكان الكلام مستقيما لفظه في الاعيان
ولا يصح ايضا تحمل نفي ان المعدوم ذات ثابتة في نفسها وادعى مع ذلك ان العلم تابع

للمعلوم لان المعلوم على هذا القول ليس شيئا يتبعه العلم لانه نفي محض وعدم صرف وانما يكون
معلوما على تقدير الوجود فيلزم ان لا يكون موجودا معلوما للباري تعالى الا عند الوجود
وقبل الوجود فلا معلوم ولا علم يجب ان يفسر قولهم العلم تابع للمعلوم حتى يزول الاشتباه
وذلك ان المعنى لو كان هو كون العلم مستفادا من المعلوم في ذاته في هيئته المفتقر
لكونه مطابقا للمعلوم لكان الامر على ما ذكره لكنهم لا يعنون به ذلك وانما يعنون
به كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه اذا تصورهما العقل حكم بان الاصل في
هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وكانه محكي عنه وما عليه العلم فرع عليه وكانه حكاية
عنه وعلى هذا الوجه يجوز تاخر المعلوم عن العلم فانه لا مانع في العقل من كون الحكاية
متقدمة في الزمان على المحكي عنه ولذلك يحكمون بكون العلم الازلي تابعا للمعلوم
الحادث واعلم ان التحقيق في ذلك ان المتبوع يجب ان يكون له تقدم ما الا جنس له
التقدم بالشرف او بالوضع فانهما غير معقولين هنا بل التقدم بالذات او بالطبع او
بالزمان وجميع ذلك ينافي تاخر المتبوع عن التابع بالزمان لا نقول العلة الغائية
متاخرة بالزمان مع كونها متقدمة بالذات او بالطبع لانا نقول العلة الغائية
بالحقيقة هي الماهية وهي موجودة في ذهن الفاعل قبل وجود الفعل واما الوجود
الذي يكون مع وجود الفعل او بعده فهو ليس بعلة انما هو غاية فقط معلول بالحقيقة
ولو سميت الغاية علة الفعل لكان مجازا كما يكون المواد بالحقيقة مسببها الاخير
ثم ان العلم الازلي والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الاعيان التي تتعلق
بها وان لم تكن عللا موجودة لتلك الصور فلا شك انها شرايط محتاج اليها في

حصول

حصول الصور فلا بد ان تكون متقدمة والمتقدم لا يكون متاخرا من الجهة التي هو
بها متقدم فاذن العلوم بالمتبوعية اولى من الصور التي يمتنع ان يكون متبوعه
فهذا مذهب لم يخل الاحد هشام بن الحكم رضي الله عنه وغيره ما علمت من الفساد فهذه
جملة من قسم العلم الى قسمين ويخرج على هذا التقسيم الجواب عن احتجاج من قال لو كان المعتقد
تابعا للاعتقاد للزم انقلاب الحقايق والصفات وادى الى كثير من الجهالات
لانه يقول كلما كان العلم به مستفادا من الامور الخارجية كان العلم به تابعا للمعلوم
واذا كان العلم تابعا للمعلوم في مثل هذه الاشياء لم يلزم في موضع اخر مثل ذلك
ووجب على الاطلاق الجزم بان العلم تابع للمعلوم منشا غلطهم هو انهم
توهموا ان ما يصدق على علم ما يجب ان يصدق على كل علم وهذه المسئلة
من المهمات ولا يتضح الامر فيها الا بالبحث عن حقيقة العلم وما يتعلق بذلك الا خلاف
اذا لم يتحقق موردها ومصدرها اتسع الكلام فيه وكثر من غير فايدة ولا حصول غرض
والعلم قد اختلف في معناه النظار فمن قايل يقول انه معلوم بالضرورة ومنكشف
الحقيقة فلا يحتاج الى حد وتحرير وبيان يكشفه ومنهم من طلب له حدا او رسما
يحقق معناه ويميزه من الماهيات وهؤلاء هم الاكثرون اما الاولون فاحتجوا
بان احدنا يعلم كونه عالما ويميز عن كونه ظانا ومتخيلا وشاكا ولا شيء اظهر
مما يميزه الانسان عن نفسه وكما لا يحتاج ان يميز بالحد جوعه وعطشه ولذته
والمه فكذلك العلم وايضا فلو احتاج كل شيء الى حد لزم الدور او التسلسل وهما
باطلان فثبت انه لا بد من الانتهاء الى امور غنية عن الحد وهي التصور

ولا شيء اظهر من المحسوسات والوجدانيات والعلم من باب الوجدانيات ولا يحتاج نظر ودون
الى حد والجواب عن الحجة الاولى ان تمييز بين كونه عالما وبين غيره من احوال النفس لا يدل
على ان حقيقة العلم لا يحتاج الى حد فان الذي يتميز له هو الصفة والحكم بالشيء انما
هو الامر الذي لاجله حصلت الصفة وبينهما فرق ظاهر ومثال ذلك ان الانسان حين
يميز كون الجسم متحركا وساكنا ولا يدل تمييزه بين الصفتين على تمييزه بين العرضين اللذين
هما الحركة والسكون وتصور حقيقتهما بالكنه وكذلك اذا ميز بين الحار والبارد
وبين الرطب واليابس والاسود والابيض وغير ذلك من الصفات لم يلزم منه ان
يعرف الحقائق التي لاجلها اطلقت الصفات على الموصوفات والذي يوضح ما
ذكرناه والتحقيق ان الاتفاق وقع على الصفة التي هي كون العالم عالما ويتشاركون
العقلاء في اطلاقها ويختلفون بعد ذلك في غايته وصف الذات بها او بكون
العلم يحصل الصفة للذات والتمييز بينها وبين غيرها يكشف عن حقيقتها ويوضح
معناها لكل احد لما وقع الخلاف بعد الوفاق فهذا الجواب على ذلك من يجعل العلم
معنى يوجب الصفة ومن يجعل العلم نفس كون الذات عالمة لا ما يوجب كونها عالمة
فانه يقول ان تمييز بين كونه عالما وكونه ظانا وغير ذلك من احواله لا يدل على
تصور حقيقة العلم والظن بكنههما وانما يدل على تصورهما بالجملة ويجوز ان يكون
بواسطة لازم اخر وما جرى مجراه ويكون جوابه عن الامرين واحدا وهو ان
التصور على ضربين ناقص وتام فما كان بواسطة اللوازم فهو ناقص وما كان
بواسطة الذاتيات فهو تام ولا يمنع حصول التصور بالوجه الاول طلب التصور

الثاني
على الوجه الثاني اذ الناقص يحتاج الى تمام والتام مستغن عن تتمة فظهر الجواب واما الجواب
عن الحجة الثانية فهو انا لا نسلم انه لا اظهر من المحسوسات والوجدانيات في الحكم بحصول وجودها
وتمييزها بلوازمها ولا نسلم انه لا اظهر منها في معرفة حقايقها باجزائها الذاتية المقومة التي
ينكشف عن معانيها بل نقول المحسوسات والوجدانيات حينئذ كغيرها من الحقائق
في حاجتها الى كشف وايضاح وحد يميزها ويعينها وليس تصورنا لها من وجه يصحح
الحكم عليها بامر يجعل حقايقها فان التصور بالشيء لا يتوقف على تصور معناه بمقوماته
واجزائه الذاتية بل يكفي في الحكم عليه تصوره بواسطة لوازمه التي تخصه ويتوصل بعد ذلك
الى معرفة حقيقته هذا اصل في التصورات والتصديقات عظيم النفع فهذه المسئلة ينبغي
ان تنتفع به في مواضع كثيرة   اما الحجة الاولى التي اوردها من ادعى ان ماهية العلم متصورة
غير محتاجة الى حد ورسم فلو كانت مبنية على التمييز المجرد لكان الجواب عنه بما اجاب به
كافيا فان جوابه صحيح لكنهم لا يبنون الحجة على التمييز فقط بل يقولون كما ذكره هو ايضا
ان احدنا يعلم كونه عالما بالبديهة واذا كان هذا الحكم بديهيا فالتصورات التي
يتاخر عنها الحكم اولى ان تكون بديهية ولا شك ان تصور نفس العلم من جملة تلك التصورات
لكن الجواب الذي ذكره جواب عن هذه الحجة ايضا وذلك ان التصور اذا احتمل النقصان
والتمام والضعف والشدة امكن ان يكون المحتاج اليه في الحكم البديهي المذكور تصور
ناقص ضعيف وما يحتاج فيه الى الحد والرسم هو تمام ذلك التصور وكماله على
ان كثيرا من التصديقات البديهية يتفرع على تصورات غير بديهيات والذي ذكره
قال صاحب الرسالة   الجواب عن الحجة الثانية يزيد ذلك وضوحا وبيانا وهو حسن واما القائلون
بان حقيقة العلم غير متصورة بالضرورة فقد اختلفوا في تفسيره فمنهم من فسره بانه اعتقاد

الشيء على ما هو به مع اقتضاء سكون النفس ومنهم من قال هو ما اقتضى سكون النفس ومنهم من قال
هو معرفة المعلوم على ما هو به ومنهم من قال هو ما به تتصف الذات بانها عالمة او بانه يصح
للذات احكام الاشياء واتقانها وهذه العبارات وما ضاهاها وان اختلفت فانها
تقتضي ان العلم معنى يقوم بذات العالم فتوجب له الوصف وينكشف به الاشياء وتظهر
فهو الامر الذي به يقع الانكشاف وربما عبر عنه بعضهم بالكشف اذ بالكشف يحصل الانكشاف
كما يحصل بالحركة التحرك وبالسواد التسود ثم القائلون بهذا مع اتفاقهم على هذا القول
يختلفون في فروع تتعلق به مثل اختلافهم في ان هل يجوز ان يكون علم واحد متعلق بمعلومين
كثيرة ام لا وهل يصح ان يكون من ذلك ما هو قديم حتى يكون علم الباري تعالى قديما ام لا
وهل يجب حصول العلم الذي هو معنى لكل موصوف بانه عالم او لا يوصف بذلك الا من
له هذه الصفة على طريق الجواز والاشعرية معروفة فلا نطول بذكرها وهذه الفروع و
اشباهها انما يقع الخلاف بين متكلمي المعتزلة   الحد الاول من الحدود التي حكاها منهم
وهو اعتقاد الشيء على ما هو به مع اقتضائه ذلك الاعتقاد سكون النفس ليس بظاهر
الدلالة على كون العلم امرا يقع به الانكشاف وذلك لان نفس الانكشاف يقتضي
سكون النفس فالمراد منه الاعتقاد الذي يقتضي سكون النفس ويرد عليه ما يرد على
الحد الاول والجهل المركب والتقليد حينئذ كان العلم في كونها اعتقادات مقارنة
لسكون النفس الا ان العلم يتميز بالثبات والباقيان يفارقانه على سبيل الوجوب
وكذلك الحد الثالث وهو قولهم معرفة المعلوم على ما هو به فان المراد منه الاعتقاد
على ما هو به مع ان العلم والمعرفة والاعتقاد متساوية في الوضوح والخفاء ليس
بعضها احق بتعريف الباقي من بعض فكان الحدين الاخيرين جزء الحد الاول والحد

الرابع وهو قولهم ما به تتصف الذات بانها عالمة بمنزلة قول القائل الحركة ما به يصير الشيء
متحركا وهو مع كونه غير معقول لا يدل ايضا الا على ما يجري مجرى الانكشاف واما الحد
الخامس فهو قولهم بانه يصح من الذات احكام الاشياء واتقانها فهو من جنس تعريف
اللوازم بالملزومات وذلك لان احكام الفعل واتقانه حيث لزم كون الفاعل
عالما عند المتكلمين ولذلك حيث يستدلون بكون افعال الله تعالى محكمة متقنة على كونه عالما فاذن
ليس في هذه الحجة وما يدل على كون العلم علة للانكشاف وباقي كلامه ظاهر في قوله فلا نطول
بذكرها   وبازاء هؤلاء قوم يعرفون العلم بانه صورة المعلوم في القوة العاقلة ويجعلون
الادراك الذي بيننا وان عندهم العلم وغيره بان يقولوا ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها بانه يدرك ويجعلون العلم هيئة تحصل في نفس العالم لها
اضافة الى المعلوم ويستدلون على ما قالوه بان المدرك لا بد وان يحصل صورة للمدرك
ويوجد عنده وقت يدرك مما لا وجود له في نفسه فيكون ادراكه لا لمجرد وجوده في نفسه
بل حضوره للقوى المدركة ووجودها لها ويعبرون عن هذا بالوجود الذهني
هذا هو المشهور من مذهب الحكماء الا ان القول بان العلم صورة مساوية للمعلوم عند
العالم في المبدأ الاول مشكل جدا وصاحب الرسالة لم يتعرض لذلك لان المبدأ الاول
اذا كان عالما بكل ذكره بالموجودات بالاشياء بوجود صور الاشياء معقولة عنده
فلا يخلو ان يكون تلك الصورة قائمة بانفسها او لا يكون بل يكون قائمة بغيرها ولا يخلو
اما ان يكون قيامها بذات المبدأ الاول او يكون بغيره فمن تمثله تقديرات وعلى التقدير
الاول يلزم القول بالمثل الافلاطونية وقد قيل في ابطالها ما قيل وعلى التقدير الثاني
يلزم ان يكون ذاته محلا للكثرة من الامور الممكنة فان الصور القائمة حينئذ غير ذواتها

لا يكون واجبة لذواتها وعلمها ان كان ذاته لكان الشي الواحد فاعلا وقابلا لشي واحد معا
وهو محال عندهم للبراهين المذكورة في كتبهم وان كانت غير ذاته تعالى لزم ان يكون خاتم
سبحانه منفعلا عن الغير مستكملا بالغير وجميع ذلك محال وعلى التقدير الثاني انتقض
المذكور وهو قولهم ان ادراك الشي هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها بانه
مدرك ولو جاز ذلك لجاز ان يكون زيد عالما بحصول [illegible] لم يكن علمه تعالى بالاشياء
بوجودها معقولة عنده بحيث تقوم بذهن عمرو وذلك محال وايضا العلم بتلك الصور
اما ان يكون بانفس تلك الصورة وبنفس المحل او بصور غيرها فعلى التقدير الاول ينتقض
الحد وعلى التقدير الثاني يتسلسل ولاجل هذا الشك العظيم نفى قوم من القدماء العلم من الله
اصلا ونفى قوم اخر منهم لعنهم الله العلم بما عدا ذاته بالذات وذلك لان الصورة ذاته
حاصلة بنفسها فهي عالمة بذاتها واما غيرها من الصور فلا يجوز ان يقارنها ولا يمكن
الانتقاد الى الصورة وهذان المذهبان مذكوران في كتب المذاهب والاديان منقولان
عنهم قال ويقولون ان الذي سماه الاولون بالعلم هو العقل الفعلي الذي يحصل
المعقولات في النفس وهي الصور التي سموها علوما فجاء قوم من الاولين وهم
الاشعرية لعنهم الله عليهم اجمعين فقالوا هذه التصورات النفسانية بالكلام النفساني فحصل
الاتفاق بين الفريقين في اثبات الامر الاول والثاني ولكن بعضهم سمى الاول علما
الثاني كلاما نفسانيا والفريق الاخر سمو الاول عقلا فعليا بسيطا والثاني
علما تصوريا وجعل الكلام النفسانية هو الاحكام التصديقية النفسانية
اما الامر الاول من الامرين الذين ذكرهما فلا شك في وجوده لان الذات التي من
شانها ان تعلم وتميز لا بد ان تميز عن التي ليس من شانها ذلك فاذن ما به الامتياز

ولو جاز ذلك لجاز ان يكون زيد عالما بصور قائمة بعمرو

هو ذلك الامر لا يجوز ان يكون زايدا على الذات المقيدة بالقيد المذكور سواء كان زايدا على
الذات وحدها او لم يكن واما الامر الثاني فالمراد من الصور صورة مساوية للصورة في
المدرك التي بها هو في الماهية ويغايره لها بالعدد يحصل في ذات المدرك وفي الة
ادراكه والحق انه ليس من شرط كل ادراك ان يكون بصورة ذهنية وذلك لان ذات العاقل
انما تعقل نفسه يعني صورها التي بها هي وايضا المدرك للصورة الذهنية انما يدركها
يعني تلك الصورة لا بصورة اخرى والا لتسلسل ولزم مع ذلك ان يجتمع في المحل الواحد
صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد فقط وذلك محال فاذن لا يحتاج في الادراك الى
الصورة للمدرك اما الاحتياج الى صورة ذهنية فقد يكون حيث يكون المدرك غير حاضر
عند المدرك وعدم الحضور يكون اما لكون المدرك غير موجود اصلا او لكونه غير موجود
عند المدرك اي يكون بحيث لا يصل اليه الادراك والمدرك وذلك انما يكون بسبب شي من الموانع
الغايبة اما الى المدرك نفسه او الى الادراك او اليهما جميعا واعلم ان القول بالامر الثاني
اعني الصور لا يغني عن القول بالامر الاول لان الذات التي لا يكون من شانها ان تدرك
لا يمكن ان يتصور صورة اصلا واذا تقرر هذا فنقول كما ان الكاتب يطلق على
من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها حال المباشرة
باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من العلم سواء كان في حال استحضار المعلوم
او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا في حال الاستحضار باعتبارين فوضع اسم العالم على
الامر الاول باعتبار الاول وعلى الامر الثاني بالاعتبار الثاني والعالم الذي يكون
علمه ذاتيا هو بالاعتبار الاول كانه بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى
شي غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شي واحد واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار

يعني وجود الحاصل الذي هو المرقوم في الصحيفة ويرجع الى الامر الثاني

صورة المعلوم مغايرة لذاته والعلم بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول
بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون بحضور ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك
ولا يتعدد الا بالاعتبارات التي يستعملها العقول واما المعلولات القريبة منه فيكون ايضا بحضور
ذوات تلك المعلولات اذ لا يتصور هناك عدم حضور بالمعاني المذكورة اصلا ويتحد
هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد ان الا بالاعتبار ويغايرهما المدرك
واما المعلولات البعيدة كالماديات والمعدومات التي من شانها امكان ان توجد
في وقت او يتعلق بموجود فيكون بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة
التي هي المدركات لها اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهي الادراكات المحسوسات بارتسامها
في الات مدركها وذلك لان الوجود في الحاضر حاضر والمدرك للحاضر مدرك
لما يحضر معه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في الارض ولا في السما ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فيكون ذوات معلولاته مرتسمة بجميع الصور وهي
الذي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميها الحكماء العقول
الفعالة ولا يلزم على هذا التقرير شي من المحالات المذكورة والمذاهب الشنيعة
لكن بيانه يحتاج الى سعة من الكلام لا يحتمله هذا المختصر وفي هذا القدر كفاية لمن
حباه الله التوفيق واعلم ان تسمية العلم بالكلام مجازية وهي كتسمية المدلول بالدال
والمعبر عنه بالعبارة وذهب جماعة من المتكلمين الى ان العلم
معنى ينكشف به المعلومات كما قال الاولون ولا هو حصول صورة للمعلومات
في الذهن كما ذكره الاخرون وانما هو شعور العالم بالمعلوم ولا هيئة يتقضي الاضافة
الى المعلوم وانما هو نفس الاضافة لا مادة الاضافة وهذا اختيار ابي الحسن البصري و

اصحابه ومن المتاخرين فخر الدين الرازي الحكم نقول في هذا المذهب ان الذاهب الى ان العلم هو نفس
الاضافة فلا يخلو اما ان يقول مع هذه الاضافة التي سماها الشعور بالصور الذهنية
وان كان لا يسمي تلك الصور علوما فيكون خلافه في ان المسمى بالعلم هل الصورة التي
يلزمها الاضافة او هو نفس الاضافة ويقول ان هيهنا صور المعلومات تحصل في
الاذهان ولكل صورة من تلك الصور نسبة خاصة واضافة ثابتة فيكون قد سلم
مراد الحكماء ونازع في اسم العلم انه موضوع لنفس النسبة او للصور التي يلزمها النسبة
وذلك بحث لغوي لا يليق بالمتكلمين النزاع فيه وكذا يقال له على راي المتكلمين انه اما ان
يثبت مع الاضافة المعنى الذي يوجب الاضافة فيكون نزاعه في عبارة كما تقدم واما ان
يذهب الى نفي المعنى الذي يقول به المتكلمون ولا يثبت الصور الذهنية التي يختارها الاولون
ولا يثبت الا ذات العالم وذات المعلوم والنسبة لا يخلو اما ان يكون حاصلة موجودة
او غير حاصلة ولا موجودة فان كانت حاصلة فلا يتحقق الا عند تحقق كل واحد من
المنتسبين فلزم ان لا يثبت هذه النسبة التي هي العلم الا للموجودات فيكون المعدوم
لا يصح العلم به لانه غير ثابت ولا حاصل فيحصل النسبة اليه ولاجل هذه الدقيقة
اثبت مشايخ المعتزلة للاشيا اعيانا ثابتة في العدم ليصح تعلق العلم بها وتميز
بعضها عن بعض ولو انهم ممن يقول بالوجود لما ارتكبوا من ذلك ما شنع به عليهم
فيتحقق ان النسبة لا تكون الا بين منتسبين ثابتين وان العدم المحض والنفي الصرف لا يصح تميزه
ولا تعلق شي به ونسبة اليه وهذا واضح لمن تامله وان كانت النسبة التي هي
العالم عنده لا تكون حاصلة ثابتة فقد استوى العلم واللاعلم لانه اذا لم تكن
عالما بالشي لم يكن النسبة اليه حاصلة واذا كان عالما لم يكن النسبة ثابتة و

لا تكون

فلا دعى اليه ان يتساوى كون العالم عالما وكونه لا عالما وهو محال فيثبت مما قالوه من ان حقيقة
العلم هي الاضافة فقط من غير زيادة امر اخر قوله خاتمة واعلم ان المتكلمين من مشايخ المعتزلة
وان اثبتوا امرا زائدا موجبا لهذه الاضافة فانهم يتخلصون عن هذا الاشكال بالالزام
ان المعدوم ذات ثابتة في عدمه ليصح تعلق العلم عندهم وحصول النسبة اليه
واما الذين لم يقولوا بذلك لانهم لا يثبتون الصور الذهنية ويجعلون النسبة اليها ثبوت ولا بد مع
النسبة من ثبوت المنتسبين واذا لم يكن ثبوت ذهني للحقيقة لم يبق الا ثبوت عيني
خارجي وذلك هو القول بان المعدوم ذات ثابتة في العدم وقد سبق من كلامنا
في المسائل السابقة ما يوضح فساد هذا المذهب فلا حاجة الى اعادته واذا تقرر معنى
العلم وما يفسره صاحب كل قول وما يلزم عليه من الاسئلة فنقول اما من قال بان العلم
تابع للمعلوم وكان يرى راي المشايخ المعتزلة في المعدوم فكلامه واضح ظاهر على اصله
لان المعدوم عنده متحقق ثابت يتعلق به المعنى الذي هو العلم على ما هو به فيكون العلم
علما لمطابقة المعلوم الثابت ويكون المعلوم اصلا والعلم فرعا تابعا ولكن قوله
بالمعدوم باطل على ما بيناه واما من لم يقل بالمعدوم وقال مع ذلك بان العلم
تابع للمعلوم فقد اخطأ بل كان ينبغي له ان يعكس ويجعل الاشياء كلها تابعة للعلم المعدوم
منها والموجود ويكون علمه تعالى هو المعنى الموجد الذي يلزم عنه اللوازم كلها الى حين
الوجود وكان هذا هو الذي حمل بالحسن الاشعري على ان يجعل الموجودات كلها واقعة
بقدرة الله تعالى وعلمه وارادته وقائل هذا القول مخطئ من وجهين احدهما انه نفى القول
بالصور الذهنية فلا يكون عنده معلوم على الحقيقة الا الموجود والوجه الاخر انه جعل
العلم تابعا وهو في الحقيقة متبوع لما اشرنا اليه اولا لا شك في وجود

الاضافة بين العالم والمعلوم والكلام على من يجعلها نفس العلم هو ما قررناه هنا فاضل وقد تقرر
من هذا البحث امور تتكثر ما به يكون الذات عالمة والصور الذهنية والاضافة والتحقيق
يقتضي ان الصورة هي اما المعلوم ذاته واما ما يقوم مقامه والقائم مقامه ان لم يعقل
مطابقته للمعلوم بالحقيقة لم يكن العلم علما وان عقل فقد ادرك ذات المعلوم التي
هي احد المتضايفين عينا معا يقوم مقامها وان الاضافة ليست مما يحتاج اليها
في نفس العلم او الادراك بل هي يجب العاقل لازمة للعلم والادراك بعد تعقلهما
وما يلزم الشيء بعد تعقله غير ذات الشيء ومقوماته فالعلم بالحقيقة هو الامر الاول
وحده لكنه لا يكون مضافا الى شيء من المعلومات فيكون المراد اما الصورة او
الاضافات وحدها واما الامر الاول ماخوذ مع اعتبار الصور والاضافات
فليتحقق هذا فالاولى بنا ان نرجع الى ما نحن بصدده ونشير في المسائل التي عددها صاحب
المختصر فنورد مسئلة مسئلة ونذكر فيها ما ينبغي ان يذكر مما يليق بذلك الموضع على
سبيل الاجمال ان شاء الله تعالى المسئلة الاولى في قسمة العلم الى الاقسام التي ينبغي ان
يكون له الثانية في ان العلم بالشيء سيوجد هل هو نفس العلم بوجوده اذا وجد ام هو
علم اخر الثالثة في ان العلم بالمعدوم هل يقتضي ثبوته ام لا الرابعة الكلام في العلم
الحاصل بديهة ما سبب حصوله الخامسة الكلام في سبب العلم النظري وكيفية لزومه
السادسة في ان العلم بالمقدمتين هل يكفي في حصول العلم الثابت ام يتوقف على
امر اخر السابعة في ان العلم بالمقدمة الكلية هو علم بالنتيجة بالقوة او بالفعل الثامنة في
ان الادراك الحسي امر زائد على العلم او هو نفس العلم التاسعة في ان الادراك ان كان زائدا
على العلم فهل يصح اثباته للباري تعالى ام لا العاشرة في ان الادراك السمعي يكون زائدا على العلم

فهل يصح في الباري تعالى ان يكون عالما بالجزئيات على الوجه الذي يعلمها عليه ام لا
الحادية عشر في ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا الثانية عشر في ان العلم
ان لم يكن مؤثرا كالقدرة فهل يصح ان يكون مخصصا كالارادة ام لا الرابعة عشر في
علم الله سبحانه هل هو ذاته او لازم ذاته واحدا او لوازم كثيرة متغيرة او دهرية الخامسة
عشر في كونه تعالى حيا هل يرجع الى كونه عالما او هو وصف زائد على ذلك السادسة
عشر في ان كونه تعالى مريدا يرجع الى كونه عالما او هو وصف زائد على ذلك السابعة
عشر في ان الكلام زائد على العلم او هو نفس العلم الثامنة عشر في ان الباري تعالى يصح وصفه
بانه متكلم ام لا التاسعة عشر في ان علم الباري تعالى ان صح ان يكون مؤثرا فهل يكون
علمه سبب وجود الممكنات كلها فيتحقق الجبر او لا يلزم ذلك العشرون في عنايته ولطفه
وهدايته الحادية والعشرون في معنى حكمته وجوده الثانية والعشرون في معنى قدرته
وفاعليته الثالثة والعشرون في معنى ازليته ووحدانيته الرابعة والعشرون في ان جميع
صفاته حقيقية او كلها سلبية او اضافية او ينقسم صفاته الى القسمين المذكورين فينبغي
ان نتكلم في هذه المسائل على سبيل الاختصار ليعرف تحرير ما ذكرناه من ان هذه المسائل
تتفرع على الاصل الذي قدمناه المسئلة الاولى في قسمة العلم الى الاقسام التي ينبغي ان يكون له العلم
عند المتكلمين من المعتزلة على ضربين ضروري ومكتسب والضروري ينقسم الى بديهي وغيره
فالبديهي عندهم كالعلم بان النفي والاثبات المتناقضين لا يجتمعان ولا يرتفعان والعلم
بان الكل اعظم من الجزء واشباه ذلك مما يحصل عندهم للانسان من فعل الله تعالى
ابتداء ويسمى عندهم بديهيا لان البديهة عند كثير من اهل اللغة اول الشيء فلما كان هذا
العلم اول للانسان من غير اطلاع على طريق يحصل منه سمي بديهيا وغير البديهي من الضروري

العلم بالمحسوسات والعلم بالمجربات والعلم بالمتواترات عند اكثرهم ويدخل في العلم بالمحسوسات
العلم بالوجدانيات التي يدرك بمحل الحياة كالعلم باللذة والالم والعلم بالجوع والعطش
وغير ذلك من الاحوال النفسانية ويدخل في الضروري ايضا العقد بعلم المخاطب وقيل
العقل بالفاعل يريد حسن كثير من الحسنات وقبح كثير من المقبحات وجملة هذه العلوم عندهم
يسمى عقلا وبها يصح اكتساب العلوم النظرية واما المكتسب فهو ضربان استدلالي
وغير استدلالي فالاستدلالي ما حصل من النظر ابتداء والمكتسب الذي ليس باستدلالي
ما حصل عن تذكر النظر فانه عندهم لا يسمى استدلاليا وسيأتي الكلام على ذلك في فصل
مفرد ان شاء الله تعالى الثانية من العلم ما هو واجب الوجود لذاته وهو العلم الاول
بذاته الذي هو عين ذاته ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو جميع ما عداه وينقسم الى ما هو
جوهر وهو علم العقول بذواتها التي هي اعيان ذواتها والى ما هو عرض وهو العلم المكتسب
واذا سمينا الصور الذهنية علوما فتلك الصورة من حيث وجودها في الاذهان و
العقول مساوية الماهيات للمعلومات ومن حيث هي كلها فبعضها جواهر وبعضها اعراض
لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية من حيث وجودها في الخارج
فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج هو الذهن او العقل
الموجود في موضوع هو العرض بعينه قطعا وايضا من العلم ما هو فعلي وما هو انفعالي
ومنه ما ليس باحدهما اما الفعلي فكعلم الاول بما عداه وسائر العلل بمعلولاتها
واما الانفعالي فكعلم ما عدا الاول بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بالانفعال بما
للعالم وبارتسام صور تحدث في ذواتها والاتها واما الذي ليس بفعلي ولا انفعالي
فالذوات العاقلة بانفسها وبالله وبما لا يغيب عنها ولا يكون تعقلها بارتسام

صورة فينا واعلم ان وقوع العلم على الامور الثلثة المذكورة بالاشتراك وعلى افراد كل واحد من هذه
الاقسام بالتشكيك بوجوه الاولوية وغيرها والشدة والضعف وينبغي ان يعلم ان الواقع بالتشكيك
كالبياض الواقع على بياض الثلج وبياض العاج لا يمكن ان يكون ذاتيا مقوما لما يقع عليه
فان الذاتيات يحمل بالسوية والتواطي على ما هي ذاتيات له فاذن لا شيء من الواقع بالتشكيك
على اشياء جنس لها ولا فصل ولا نوع انما هو خاصة او عرض عام لتلك الاشياء ويكون كل
واحد من تلك الاشياء نوعا مثلا فبياض العاج نوع من اللون وبياض الثلج نوع والبياض خاصة
اللون وعرض عام لها وهكذا العلم هنا اعراض عامة لما يطلق عليه اسم العلم لا انواع
لا يشملها جنس واحد فكذا يجب ان يعلم وللعلم اقسام اخر باعتبارات غير المفهومات

المسئلة الثالثة في ان العلم بان الشيء سيوجد هل هو نفس العلم بوجوده فنقول ان العلم بالمعنى الذي
هو الامر الاول لا يتكثر وانما يتكثر بالمعنى الذي يطلق على الصور والاضافات انفسها
او بالمعنى المركب من الامر الاول ماخوذا مع الصور والاضافات وهذا البحث انما يقع
على هذا التقدير فنقول من جميع الفرق بان الله عالم بالحوادث قبل حدوثها والقول
بانه تعالى لا يتغير في ذاته ولا في صفاته يلزمه ان يقول العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم
بوجوده اذا وجد لئلا ينتقض احد قوليه والتحقيق فيه ان معنى قولنا الشيء سيوجد هو ان
الشيء ليس الان بموجود وانه يصير موجودا في الزمان المستقبل والعلم به مشتمل على العلم بعدم
الشيء مقيدا بالزمان الحاضر ووجوده مقيد بالزمان المستقبل ووجود شيء من غير
ملاحظة قيد جزء من هذا المجموع ولا شك ان ماهية المجموع لا يكون ماهية احد افراده بعينه
وان العلم بالمعنى الذي يعتبر فيه صور المعلومات او الاضافات الى المعلوم مختلفة
بالماهية باختلاف المعلومات بالماهية **المسئلة الرابعة** في ان العلم بالمعدوم هل يقتضي ثبوته

ام لا

ام لا فقد من فيما ذكره صاحب الرسالة ما فيه كفاية في هذا المعنى ونقول ههنا كل ما تعلق العلم
به فقد امتاز عما لم يتعلق العلم به ثم ذلك الامتياز لا يخلو من ان يكون قد حصل له من
جهة تعلق العلم به فقط او لم يكن كذلك بل كان حاصلا له وان لم يتعلق ذلك العلم به و
الاول يقتضي ثبوته في العالم فقط والباقيان يقتضيان ثبوته في العالم وخارج العالم معا
فاذن كل معلوم ثابت اما في ذات العالم فقط او في ذاته وخارج ذاته والاول هو
المسمى بالوجود الذهني والثاني بالذهني والخارجي والثبوت المطلق اعم من قسميه

المسئلة الخامسة في ان العلم الحاصل بديهة ما سبب حصوله المتكلمون يقولون ان الله تعالى
يخلقها على ما جرى العادة واما الاوايل فيقولون ان الجوهر الانساني قوي قبول
العلم بحسب الفطرة والا لما امكن ان يصير عالما والشيء الذي له قوة قبول شيء اخر لا يخرج
بنفسه من القوة الى الفعل والا لكان خارجا في اول فطرته ومع ذلك يكون الشيء قابلا و فاعلا
معا فاذن السبب الفاعل لحصول العلم البديهي في الذات القابلة للانسانية ذات اخرى
خارج عنها هي عاقلة بالفعل اما بذاتها او بغيرها وينتهي الى ما هو عاقل بالفعل بذاته
وللقبول درجات مختلفة في البعد عن الحصول والقرب منه وانما يستعد القبول
ويتدرج من البعد الى القرب الى الحصول قليلا باسباب بشرية حسية من معدات وهي الاحساس
بالحواس على اختلافها تارة وبعد اخرى فيقوى على ذلك حتى اذا تم الاستعداد افاضت الذات
العاقلة بالفعل التصورات الكلية عليها ثم التصديقات الاولية وهي العلوم البديهية
ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما ثم ينضاف التجارب الى تلك المعدات فيصير الاستعداد
اتم ويحصل العلوم التجربية والحدسية وغير ذلك من العلوم التي هي مبادي العلوم النظرية

المسئلة السادسة في حصول العلم النظري وكيفيته فنقول الاشاعرة يقولون ان الله تعالى

يخلقه في ذات العالم على ما اجرى عادته والمعتزلة يقولون ان النظر يولد العلوم النظرية
واما الاوايل فقالوا كما ان الحس سبب معد لحصول العلم البديهي كذلك العلوم البديهية اسباب
معدة لحصول العلوم النظرية اما في التصورات فبالاقتران الحدي والرسمي واما في
التصديقات فبالاقتران القياسي والاستقرائي والسبب الفاعل في الجميع هو المبدأ الاول او العقل
الفعالة المجردة عن شوب القوة والامكان في ان العلم بالمقدمتين هل
يكفي في حصول العلم الثالث ام يتوقف على امر اخر المقدمتان ما لم يتالفا على وجه
منتج لم يحصل العلم الثالث الا ترى ان المعترض حين يستنبط من مقدمات يسلمها من الخصم فربما يكون
والتاليف بينهما ما يناقض بعض اوضاعه فلو كان العلم بهما كافيا في حصول العلم الثالث
لكان المسلم لتلك المقدمات مطلقا على تناقض اوضاعه فاذن العلم بالمقدمتين
لا يحتاج معه في حصول العلم الثالث الى العلم بالمقدمة اخرى ولكن يحتاج الى امر اخر
هو التاليف بينهما في ان العلم بالمقدمة الكلية هو العلم بالنتيجة بالقوة او بالفعل
ليس العلم بالمقدمة الكلية علما بالنتيجة بالفعل لان النتيجة تشتمل على حد غير الذي تشتمل عليه تلك
المقدمة عليها بل ربما كان قريبا من العلم بها بالقوة فان من علم ان كل واحد من اشخاص
الانسان له قوة التعلم علم بالقوة وبنوع قريب من العلم بالقوة ان كل واحد من زيد
وعمرو كذلك اما بالفعل فلا لان من لا يعرف زيدا اصلا لا يعرف مع علمه هذه المسئلة
حاله في ان الادراك الحسي زايد على العلم او هو نفس العلم المدرك بالحس
هو الجزئيات الشخصية كهذا اللون وهذا الطعم ولا غير اما اللون والطعم المطلقان
فالمدرك لهما العقل الذي يميزهما عن الجزئيات المنكشفة لها والجزئيات المتشخصة
لا يمكن ان يدرك بالحدود والبراهين وما يشبهها لانها انما تتالف من التصورات الكلية

والشخصي

والشخصيات لا يمكن ان يقتنص بالكليات فان الشخصيات معروضة بالتعين والنسب والعوارض الزمانية
والمكانية ولا سبيل الى اقتناصها الا بالاشارة الحسية او ما يجري مجراها والكليات بعيدة
عن جميع ذلك والحد والمحدود والبرهان وما عليه البرهان يجب ان يتطابقا ويتناسبا
ثم ان الاصطلاح العامي والخاصي قد وقعا على اطلاق اسم العلم على هذا الصنف من الادراك
ولذلك لا يوصف الحيوانات العجم بالعلم مع كونها مدركة بالحواس فاذن الادراك الحسي
والعلم متباينان في ان الادراك الذي كان زايدا على العلم فهل يصح اثباته للباري تعالى
الادراك كالجنس للادراك الحسي والادراك العقلي والادراك الحسي انما يحصل بالالات الجسمانية
التي هي الحواس والادراك العقلي انما يحصل للذات العاقلة من غير الة ولذلك لا يدرك حس نفسه
ولا احساسه فانه لا اله يتوسط بينه وبينها ويدرك الذات العاقلة نفسها والاتها
وتعقلاتها اما الباري تعالى فكل من يعتقد انه جسم او مباشر للاجسام فقد يمكن له ان يصفه
بالادراك الحسي تعالى عن ذلك وكل من نزهه عن ذلك فقد نزهه ايضا عن هذا الوصف
ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدهما مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم في
كثير من المواضع كما في قوله عز من قائل وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير
وفي قوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وفي غير ذلك من المواضع التي لا يمكن
احصاؤها ولاجل ذلك وصفوا الباري سبحانه بالسميع والبصير دون الشام والذائق و
اللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات وفرقوا بين السامع والسميع و المبصر و
البصير وجميع ذلك من المباحث اللفظية واكثر المتكلمين يخصصون الادراك بالحس
ويتنازعون في جواز وصف الباري تعالى به ثم في المراد منه اذا وصفوه فذهب بعضهم
الى الاحساس وبعضهم الى العلم بالمحسوسات في ان الادراك لم يكن زايدا على العلم

فهل يصح في الباري ان يكون عالما بالجزئيات على الوجه الذي يعلمها عليه (الاعلى) لا ان يعلمها
وجه كلي اما الادراك والعلم فقد مر الكلام فيها واما علم الباري تعالى بالجزئيات ففيه
خلاف بين المتكلمين والفلاسفة وذلك ان المتكلمين قالوا ان الباري تعالى يعلم الحوادث (في)
اليومية على الوجه الذي يعلم احدنا انه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجودا قبله (ويمكن)
ان يوجد بعده اولا يمكن ثم اذا التبهوا بوجوب تغير العلم بالمتغيرات حسب تغيرها (التزم)
بعضهم جواز التغير في صفات الله او في بعضها فقال القائلون بالاضافات فقط
ان تغير الاضافات في الله تعالى جائز عند جميع العقلاء كالخالقية والرازقية بالاضافة (في)
الى كل شخص وقال غيرهم يجوز ان يكون ذاته محلا للحوادث كما جوز بعضهم طائفة من (الحكماء)
كونه محلا قابلا لصور المعلومات غير المتغيرة ومن لم يجوز التغير في صفاته غايب في هذا
الموضع وانكر التغير اصلا وقال العلم بما سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد (امثال)
ذلك من الشكوك الواهية واما الحكماء فالظاهر من المنتسبين اليهم انهم قالوا انه تعالى
عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان تنكروا وجود الجزئيات
على الوجه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة الى الباري الذي هو مبدأ (الموجودات)
وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها وان علم (الباري)
بذاته اتم العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي (المتغير)
وبين ان تقروا بانثلام احدى المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثني من الاحكام
الكلية العقلية بعض جزئياته الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها لتعارض
الادلة السمعية فهذا هو المذاهب المشهورة واما التحقيق في هذا الموضع فيحتاج (الى فضل)
الى لطف قريحة فلنقدم لبيان ما يحتاج اليه فيه فنقول ان تكثر الاشياء اما ان يكون

اي يعترفوا

بحسب حقايقها واما ان يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة (المتفقة)
الحقيقة اما ان يكون احادها غير قارة اي لا يوجد معا او يكون قارة يوجد معا (وكل)
من هذين القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى للمتغير
على هذا الوجه في الوجود هي الموجود غير القار لذاته الذي ينصرم ويتجدد على الاتصال (وهو)
الزمان ويتغير بحسبه ما هو فيه او معه تغيرا على الوجه المذكور والثاني لا يمكن ان يوجد
الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى للمتكثر على هذا الوجه في الوجود هي الموجود
الذي لا يقبل الوضع لذاته اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويلزمه التجزي باجزاء (مختلفة)
الاوضاع بالمعنى المذكور عبالمعنى الذي يكون لبعض الاجزاء الى البعض نسبة بان يكون (في جهة)
من الجهات منه وعلى بعد من الابعاد غير ذلك الجهة والبعد وكل موجود يكون شانه كذلك فهو
مادي والطبايع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص يكون الاسباب الاولى لتغاير اشخاصها
وتشخصها اما الزمان كما في الحركات او المكان كما في الاجسام او كلاهما كما في الاشخاص
المتغيرة والمتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا
فلا يتعلق بهما ويتنزه العقل من اسناده اليهما كما اذا قيل الانسان من حيث طبيعة
الانسانية متى توجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون او في اي محلة يكون
بل اذا قيل شخص منها كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بها بسبب
تشخصها وكون الاشخاص المتفقة الحقيقية زمانيا او مكانيا لا يقتضي كون المختلفة (الحقايق)
غير زماني وغير مكاني في حال كثير مما يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام
العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية اذا تقرر هذا فنقول اذا كان المدرك متعلقا
بزمان او مكان وانما يكون هذه الادراكات منه بالات جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة

١

والباطنة او غيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون
في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الان ويدرك
المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة (منه)
عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل علما بان اي
حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم تكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدم (او)
يتاخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي
ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان
من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان (و) (اي)
نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق
الموجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او
غايب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته بجميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص
بالان وهذا المكان او ذلك المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي
او تحتي او فوقي من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات (العلوم) اتم
والكمل وهذا هو المعنى من العلم بالجزئيات على الوجه الكلي والية اشير بطي السموات التي
هي جامع الامكنة والازمنة كلها كطي السجل للكتب فان القارئ للسجل يتعلق نظره
بحرف حرف على التوالي ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او تاخر عنه واما الذي (بيده)
السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الجزئيات نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها وظاهر
ان هذا النوع لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدل على انه لا يمكن الا تقدير (الاوقات)
ولا يتوسط شيء من الصور ولا يمكن ان يكون شيء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اي (وجه)

كان الا وهو عالم به فلا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يسقط ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا (وجميعها)
مثبت في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود من كل شيء مما مضى او حضر او يستقبل او يوصف (بهذه)
الطبقات على اي وجه كان اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح لمن (يدرك)
ادراكا حسيا بالة جسمانية في وقت معين ومكان معين وكما ان الباري تعالى يقال انه
عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه
منزه عن ان يكون ذا حواس جسمانية ولا يلزم من ذلك نقص بل يوكد وكذا نفي العلم بالجزئيات
المتشخصة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه لا يلزم منه تغير بل يؤكده ولا يوجب
ذلك تغيرا في ذاته الواجبة ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول انما يوجب التغير في
معلوماته والاضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع
في ان العلم هل يصح ان يكون موثرا كالقدرة ام لا الايجاد هو بحكم اصدار (وجود)
الشيء عن علته والعلم كما سبق بيانه هو حضور وجوده عنده واذا كان الشيء قد صدر (وجوده)
عن الشيء فقد حصل عنده فيكون باعتبار الصدور وجوده مقدورا وباعتبار الحضور (عنده)
معلوما والجهة التي باعتبارها صدر سمي بالقدرة والتي باعتبارها حضر سمي بالعلم
والاعتباران عقليان مضافان الى شيء واحد من جهتين احدهما الفعل ولم يتكثر
المتغايران حسبه والقول بان احدهما هل يصح ان يضاف اليه الاخرى من تلك الجهة
التي هو عليها قول باطل وهو بمنزلة ان يقال للاب جليسا بالابوة هل الابن (من جهة)
الابوة هو الابن وتكثر العلم والقدرة مما حصل في الوجودات الممكنة فهذا سبب العقول
مبداها الاول عليها ووصفه بالعلم والقدرة والتاثير ان يقال سبحان ربك رب (العزة)
عما يصفون وفرق بين القدرة والايجاد والتاثير فان القدرة لا يقال الا عند كون (المؤثر)

بحيث يصح عنه التاثير والايجاد والتاثير يعم ذلك وحينئذ يكون الموثر والموجد بمعنى
الايجاد والتاثير واذا لحظ الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة فالاولى ان يوصف بالصحة
فان الايجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب فان العلم والارادة
موثر كالقدرة فهل يصح ان يكون مخصصا كالارادة ام لا الارادة في الحيوان هو شوق
الى حصول المراد او داع يدعو الى تحصيله لما يتخيل او يعقل من ملايمته ولما كان واجب
العقلاء ان يصفوا بارادته بما هو اشرف طرفي النقيض وحسن ان كل ما يوجد بارادة
يكون اشرف مما يصدر الفعل عنه من غير ارادة فوصفوه تعالى بالارادة وهي اخص من العلم
عليه لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم
من قال انها صفة زايدة على العلم قديمة او محدثة بها يتخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال
انها علم خاص بما في وجود المخلوقات من المصالح الراجحة اليهم وهو الداعي الى الايجاد والحكماء
زعموا انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كانت القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا
لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم شيئا واحدا في ذاته مختلفا
بالاعتبارات فان العلم بحقيقة العلة هل يلزم منه العلم بالمعلول ام لا العلم
التام بالعلة غير العلم بالعلة من حيث هي علة فقط لان هي العلم بذات العلة من حيث لها
اضافة ما الى معلولها والاضافة لا يتحقق الا بعد العلم بالمنتسبين فاذن العلم من هذه
الجهة بالعلة يستلزم العلم بالمعلول من حيث انه ذات لها علية ما من جهة المعلولية واما
العلم التام بالعلة بان يعلم ذات العلة وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها و
معروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى الغير ولا شك ان هذا العلم يستلزم العلم
التام بالمعلول فان ماهية المعلول من لوازم العلة التامة وهنا علم اخر ناقص بالعلة لا من حيث

هي علة بل من حيث كونها ماهية وحقيقة من غير ان يعرف لوازمها وعوارضها وذلك لا يوجب علما
بالمعلول لا تاما ولا ناقصا في ان علمه سبحانه وتعالى هو ذاته ام لازم ذاته
وهل هو لازم واحد او لوازم متعددة مترتبة او غير لا حسبان يحتاج من وقف على ما مضى
ما اوردناه الى هذا السؤال والجواب ان علمه تعالى بالوجه المحقق هو ذاته وبالوجه المحول على
الصور والاضافات هو لوازم كثيرة مترتبة لها على الوجود كله
في ان كونه تعالى حيا هل يرجع الى كونه عالما او هو وصف زايد على ذلك المستند في اثبات
الحيوة هو الذي ذكرنا وهو ان العقلاء فقد او صفوه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي
النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا الكل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بها وصفوه
بالحيوة لا سيما هو اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت
النبوة صلوات الله عليهم اجمعين هل يسمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة
للقادرين فكلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم
والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانيتين فيهما
كمالها فانها يتصور ان عدمها نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون
الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع فان كونه تعالى مريدا يرجع الى كونه
عالما وهو امر زايد عليه كان الجواب مندرجا في المسئلة الثامنة عشر
في ان الكلام زايد على العلم او هو نفس العلم الكلام في الاصل هو المولف من الحروف المسموعة
الدال بالوضع على ما قصد دلالته عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده
لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني وبعد ترتيب اجزاء المولف في الذهن حتى يمكن ان يولف
الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك المتقرر في الذهن

وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون يصفون الله بالكلام لورود الشرع بذلك
اذ لولاه لما توهم العوام الوهم فمن قايل بانه هو العلم ومن قايل بانه زايد على العلم قديم
غير مولف ولا مسموع ومن قايل انه زايد محدث او قديم مولف ليس بمسموع لكن يطابق
المسموع ومن قايل انه مولف مسموع والذين يقولون مع ذلك بانه قديم لا يفكون عن معنى
قولهم في انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم ام لا القائلون بقدم الكلام
يحكمون بصحته وكذا القائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه والكتب الكلامية مشحونة
بالمباحث وامثالها في ان علم الباري تعالى ان صح ان يكون موثرا فهل يصح ان يكون
علة سببا لوجود الممكنات كلها ويحقق الجبر او لا يلزم ذلك قد تم الكلام في صحة موثرية
العلم وامتناعه واما مسئلة الجبر وابطال الكلام فليس بذلك الطول وخلاصته ان الحيوان
لا شك انه قد يصدر منه افعال لا شعور له بها فضلا عن القدرة عليها او الارادة بها و
كالنمو وهضم الغذاء وامثاله وقد يصدر منه افعال يشعر بها ويصدر عنه بحسب قصده الى تلك
وصحة صدورها عنه يعني قصدها اليه لانه ربما يصح صدور ويفعل عند القصد وربما
صدر ويفعل عند القصد وربما يقصد امرا لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللا
هو المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين على الاخر
انما هو بالقصد الذي يسمى الارادة او بالداعي وعند القدرة والارادة يجب الصدور
وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور ولا استمع كلام من يقول يصدر الفعل عن
القادر من غير ترجيح احد الطرفين متمسكا بامثلة جزئية فان الترجيح يعني العلم بالترجيح
انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته
فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انما هو بعد حصول

القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول الممكن بعد ان يوجد هل يمكن ان يكون معدوما
حال وجوده وما حال وجوده ومحال ان تكون قدرته انما يحصل له قدرة وارادة سابقة كالموجد
في طلب الطلب للوجوب فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع واحد منها فكونه الداعي
عنده اليها باختياره لينكشف الاصلاح والفساد فيها فيحصل له الارادة بما يراه اصلح وهذه الارادة
مكتسبة له اما اسباب كسبها وهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل
ايضا بقدرة وارادة لكنها لا يتسلسل بل يقف عند اسباب لا يحصل بارادته وقدرته ولا
شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاولى ويعلم
انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب
ينظر بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة
ومرادة والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين واما في حق الله تعالى
فان اثبت له قدرة وارادة مباينتان لوجب ما يلزم ههنا من غير امكان بعض لكن صدق
انه الله تعالى عنه ليس موقوفا على كثرة انما هي سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك لا جبر
ولا اختيار في عنايته ولطفه وهدايته عنايته علمه بنظام الكل على ما هو عليه
ونظام امور كل جزء نظاما تابعا لذلك النظام داخلا فيه ولطفه تصرفه في جميع
الذوات والصفات الذي اقتضاه كلية وجزئية من غير شعور غيره بذلك وهدايته
هبة الشعور لكل ذي شعور بما هو اليق بمطلوبه دون ما هو ليس اليق به
في معنى حكمته وجوده حكمته ايجاده الموجودات على احكم وجه واتقنها وسوى ما هو
ناقص مناسب مبدائها الى كمالها وجوده فيضان الخير عنه من غير بخل ومنع وتفويض
على كل من يقدر ان يقبله بقدر ما يقبله والقائلون بالصفات المختلفة اختلفوا في

ان اى الصفات اقدم من غيرها فقال بعضهم العلم اقدم لان القدرة يتعلق بما العلم امكانه وقال بعضهم القدرة اقدم لان المعلوم ما لم يصدر لم يكن يتعلق العلم به وقال قوم الجود اقدم الصفات اذ كانت متغايرة الذات كانت صادرة عنه والاصدار هو الجود وكل هذه المباحث بعيد

فى معنى قدرته وفاعليته قد اتضح لك مما مر ان القدرة يقتضى صحة الصدور والفاعلية تقتضى وقوع الصدور وانما يتحقق الوقوع بانضمام الارادة الى القدرة

فى معنى ازليته ووحدانيته

الازلية اثبات السابقية له على غيرها ونفى المسبوقية ومن تعرض للزمان او الدهر او السرمدية فى بيان الازلية فقد ساوى معه غيره فى الوجود ووحدانيته هى نفى ما عداه معه فان كل كثرة محتاجة الى احادهى مباديها والمبدأ الاول الذى لا سبب له محال ان يكون فيه كثرة او معنى كثرة بوجه من الوجوه والا لكان له مبدأ فلم يكن هو مبدأ وقد فرض مبدأ هف

فله صفات حقيقية او كلها سلبية او اضافية وينقسم صفاته الى القسمين المذكورين اعنى ما يعقل الشئ ولا يمكن ان يعقل الا معه ولله كما ان العرض شئ يوجد فى موضوع لا يمكن ان يوجد الا فيه ولا يلزم منه ان يعقل او لشئ يكون ذلك الامر موجودا فى نفس الامر وان لا يعقل بل على ذلك فهو فى قسم الصفات الامور يعقل بالقياس لا غيره ولا يكون له وجود سوى معقوليته بالقياس الى غيره فالصفات الحقيقية هى التى تعقلها العقول عند مقايستها غيره وكلها ثابتة فى العقل موقوفة على وجود الغير عند العقل المذكورة ينتو بين الغير واما الصفات الاضافية فهى شئ آخر وكانه يحتاج فيها الى شئ زائد على المقايسة مثلا الحى يعقل عند اعتبار الصحة القدرة والعلم له وليس بالاضافة الى الغير يكون بانه منى مقابلة بالعلم والقدرة واما الاضافة فكونه خالقا وبافيا بها تعقلان بالاضافة الى المخلوق ومربوب بانه والسلوب الخ اعتبارات عقلية بالمقايسة الى اشياء لا وجود لها ولا يلزم من الاتصاف بالكل الثلثة تركب ولا كثرة واذا نقص ما عداه عنه لم يثبت صفة له حقيقية ولا اضافية ولا سلبية فى ذلك النقص

هـذا كتاب
حكمة العارفين من تصانيف العالم العامل الكامل
ملا محمد طاهر القمى فى رد الفلسفة والفلاسفة
ورد المتصوفة والصوفية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى جعلنا بمعرفته ومعرفة دينه علماء فقهاء وبمعرفة نبيه والائمة حكماء عرفاء وصلى الله على نبيه خاتم الانبياء ووصيه على سيد الاوصياء والحسنين الكريمين والتسعة من ذرية الحسين الائمة البررة النجباء النقباء اما بعد فلما رأيت الناس قد تركوا الحق ومالوا الى الباطل ورفضوا الباقى واختاروا الفانى الزائل وتركوا التمسك بالآل وكتاب الملك المتعال وتشبثوا باذيال ائمة الضلال واستحبوا اساطيره بالوهم والخيال فتبعوا آراء الفلاسفة الذين هم فى الوسوسة بمنزلة الابالسة فصاروا فرقا شتى فاختار بعضهم مذهب المتأخرين من الفارابى وابن سينا وامثالهما وسلك بعضهم مسلك افلاطون وارسطو واضرابهما من اليونانيين والملطيين الضالين المضلين وذهب بعضهم مذهب المتصوفين وتبع بعضهم آثار المبتدعين من المتكلمين صنفت هذا الكتاب فى بيان عثراتهم وزلاتهم فى المسائل المتعلقة بالدين وسميته حكمة العارفين فى رفع شبه المخالفين ورتبته على مقدمة وفصول وخاتمة وعلى الله اتوكل وبه استعين خاتمة ففيها فوائد المقدمة فى بيان ان مقالات الفلاسفة متى ظهرت بين المسلمين خصوصا بين الشيعة الاثنى عشرية والفرقة الناجية بيان ذلك يستدعى ذكر شئ من احوال الامة فاعلموا رحمكم الله انه لما ارتحل خاتم النبيين من دار الفناء ضلت الامة وتركت السنة واتبعوا الاهواء وصاروا فرقا شتى وما نجى منهم فرقة الا من تمسك بال العباد البحر طمى وماج موجا وطمى لما ارتحل النبى عنا ومضى اهل الدنيا جميعهم قد غرقوا غير آل النبى

سفينة الآل نجى وقد اخبرنى الهدى عن هذه الفتنة الكبرى وعمن نجى منها بقوله ستفترق امتى ثلثة وسبعين فرقة فرقة منها ناجية والباقى فى النار وبقوله مثل اهل بيتى كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلما تبع الناس ائمة الجور وتركوا ائمة العدل ازدادت كل يوم الفتنة وقلت رغبة الناس الى السنة وكثر ميلهم الى البدعة الى ان بلغت نوبة الخلافة الى مأمون الخليفة وكان طلب عزة ثامن الائمة على بن موسى الرضا عليه الصلوة والتحية فطلب كتب الفلاسفة من قيصر ملك النصارى وامر بترجمتها واستنساخها فمال الناس الى اعمال حكامهم وسلطانهم فلم يزل الملوك كانوا طالبين للفلسفة اتباعا لاسلافهم ولما كانوا فى تحصيلها تقربا الى طالبيها من الملوك حتى حسبت الجهلاء من الطلبة ان العلم منحصر فيها فتركوا تحصيل الكتاب والسنة وعشقوها واشتغلوا بها وصرفوا اعمارهم فيها فصدق عليهم منطوق هذه الآية الشريفة قل هل انبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا واما الشيعة الامامية والفرقة الناجية فكانوا تابعين لائمتهم من العترة الطاهرة ومقتفين لآثارهم فى الاصول والفروع الى ان غاب مهدى هذه الامة الغيبة الكبرى ومضت ايام غيبة الصغرى فصارت شيعتهم كقطيعة غنم غاب عنها راعيها فتحيرت فى وهادها وتاهت عن سبيلها فمنهم من سلك فى الاصول مسلك المعتزلة ومنهم من بقى على اقتفاء آثار الائمة واتباع اخبارهم نقل صاحب الغوائد المدنية عن السيد الشريف فى شرح المواقف كانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعبت متأخروهم الى المعتزلة والى الاخبارية ونقل عن الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل قال كانوا يعنى الامامية فى الاول على مذهب ائمتهم فى الاصول ثم لما اختلفوا فى الروايات عن ائمتهم وتمادى الزمان اختار كل فرقة طريقة فصارت الامامية بعضها معتزلة الى آخر كلامه ثم بعد مضى برهة من الازمنة والايام وانقضاء كثير من الاعوام ذهب بعض من سلك مسلك المعتزلة مذهب الفلاسفة فابتلى بها بعض الشيعة كما ابتلى بها مخالفوهم من قبل فان قيل كيف يجوز ذم الفلسفة والقدح فيها والفلسفة هى الحكمة والفلاسفة هم الحكماء وقد مدح الله تعالى الحكمة فى كتابه بقوله ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وبقوله ولقد آتينا لقمن

الحكمة فلفظ الحكمة في الآيتين بطاعة الله ومعرفة امام الزمان وبين الروايات في تفسيرها ما اورده الكليني في باب معرفة الامام بسنده عن ابي عبد الله عم في قول الله عز وجل ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا قال طاعة الله ومعرفة الامام وما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره بسنده عن علي بن القصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت جعلت فداك اخبرني عن قول الله لقد اتينا لقمان الحكمة قال اوتي معرفة امام زمانه فعلى هذا التفسير الحكمة هي معرفة الامام والحكيم هو الذي عرف امام الحق واكتسب من المعارف الدينية ما لا يحصل الا من الائمة الطاهرة من العترة ائمة الحق ومعادن الحكمة تعلموا الحكمة من رسول الله صلعم نقل عن كتاب ابن المغازلي ان النبي صلعم قال انا دار الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليأت الباب فعلى هذا الحكمة ما يستفاد من كلام الائمة الطاهرة واصحاب العصمة المفسرين لكتاب الله الحافظين لاحاديث رسول الله صلعم في المعارف الدينية الاصولية والفروعية ومعرفة الفضائل الاخروية والصفات المنجية وطرق المجاهدة لا مسائل العلم المخالفة للكتاب والسنة

ای طالب حکمت تو زمن گیر خبر تا چند دوی در بدر ای خسته جگر خود را برسان بشهر حکمت اما شو داخل آن شهر معظم از در

فان قيل كيف تجمع بين الروايتين المذكورتين في تفسير الحكمة بانها الفهم والعقل وانها ضد الهوى فقد روى الكليني في كتاب العقل بسنده عن موسى بن جعفر انه قال يا هشام ان الله يقول في كتابه ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب يعني عقل وقال ولقد اتينا لقمان الحكمة قال الفهم والعقل قلنا نأتي في هذا المقام بكلام يتبين لك به حقيقة الحكمة ويرتفع به التنافي بين الاخبار اعلم ان في الانسان ارادتين ارادة النفس ومن تسمى الهوى قال عز من قائل ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وارادة العقل ومن تسمى الحكمة اما مراد النفس فهي اللذات الفانية الزائلة واما مراد العقل فهي اللذات الباقية الدائمة الاخروية فكلما قوي العقل وصح قويت ارادته التي هي الحكمة وضعفت النفس وارادتها التي هي الهوى وكلما ضعف العقل ضعفت ارادته وقويت النفس وارادتها ولا يخرج من الليب المنصف

ان الامام هو طبيب العقول ومعالجها فبدون معرفة الامام ومعالجته لا يكمل العقل ولا يبرا من الامراض ولا يتيسر لاحد الحكمة ويشير الى هذا المعنى ما روى المخالف والموالف عن النبي صلعم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة الجاهلية فالدنيا بمنزلة دار الشفاء والمرضى والائمة الطاهرة هم الاطباء فمن عرف الامام وعالج عقله بدوائه ومعالجته اثبت الله الحكمة في قلبه ونطق بها لسانه وانتفع بعقله السليم في الدنيا وخرج منها سالما الى دار السلام ومن لم يعرف امام زمانه ولم يعالج عقله بمعالجته غلب عليه الهوى وحرم الحكمة ومات ميتة الجاهلية وليس له في الاخرة ما ينتفع به وقد اشار الله تعالى الى هذا بقوله يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم فمعرفة الامام ومعالجته سبب الحكمة ووجه العقل فتسمية معرفة الامام بالحكمة من قبيل تسمية السبب باسم المسبب فتبين بما قلناه انه لا تنافي بين الاخبار وظهر ان الحكمة امر كسبي يمكن اكتسابها بتعليم الامام ويمكن في هذا الزمان وان لم يمكن الوصول الى خدمة الامام والتعلم منه ولكن ائمتنا عليهم السلام حين حضورهم امروا اصحابهم ليكتبوا احاديثهم وطرق معالجاتهم لنا اصحاب زمن الغيبة لننتفع بها ومن جملة احاديثهم في بيان معالجة العقل وطريق تحصيل الحكمة ما روي عن الصادق عم من زهد في الدنيا اثبت الله الحكمة في قلبه وانطق بها لسانه وبصره عيوب الدنيا داءها ودواءها واخرجه من الدنيا سالما الى دار السلام وما روي عن الصادق عم جعل الخير كله في بيت وجعل مفتاحه الزهد في الدنيا وما في كتاب معاني الاخبار عن ابي الطفيل انه قال سمعت امير المؤمنين عم يقول الزهد في الدنيا قصر الامل وشكر كل نعمة والورع عما حرم الله عليك وما روي عن رسول الله صلعم ليس الزهد في الدنيا بلبس الخشن واكل الجشب ولكن الزهد قصر الامل فظهر مما ذكرنا ان الزهد مفتاح الحكمة والسعادات الدنيوية والاخروية وان الزهد لا يستلزم تضييع المال ولبس الخشن واكل الجشب كما زعم المتعبدون من الجهلة من اتباع الصوفية بل هو قصر الامل والورع عن المحارم ثم اعلم ان مفتاح الزهد المستلزم للحكمة هو الاكثار من ذكر هادم اللذات روي انه قال رجل يا رسول الله من ازهد الناس قال من لم ينس القبر والبلى وترك فضل زينة الدنيا وآثر ما يبقى على ما يفنى

ولم يعد غدا من ايامه وعد نفسه من اهل القبور وروي انه سأل رجل من الانصار رسول الله صلعم فقال يا رسول الله من اكيس الناس واكرم الناس فقال صلعم اكثرهم ذكرا للموت واشدهم استعدادا له اولئك هم الاكياس ذهبوا بشرف الدنيا وكرامة الاخرة والطريق الى ذكر الموت بحيث يتمكن في القلب ويزيده من الامراض المفوتة للهوى المضعفة للحكمة ان تفرغ قلبك من كل شيء وتكثر ذكر اقرانك واقاربك الذين مضوا قبلك فتذكر صورهم في مناصبهم واحوالهم وتتذكر كيف محا التراب حسن صورهم وكيف تبددت اجزاؤهم في قبورهم وكيف ارملوا نساءهم وايتموا اولادهم وضيعوا اموالهم وخلت منهم مساجدهم ومجالسهم وانقطعت آثارهم فمهما تذكرت رجلا رجلا وفصلت في قلبك حاله وكيفية موته وتوهمت صورته ونشاطه وتذكرت تردده وامله للعيش والبقاء ونسيانه للموت وركونه الى القوة والشباب وميله الى اللهو واللعب وغفلته عما بين يديه من الموت الذريع وانه كيف تفرقت عظامه واكل التراب لسانه والدود لسانه وكيف كان يدبر لنفسه ما يحتاج اليه لعشر سنين في وقت واحد وما بينه وبين الموت الا شهر او اسبوع او دون ذلك وهو غافل عما يراد به حتى جاءه الموت في وقت لم يحتسبه فانكشف له التحقيق وقرع سمعه النداء اما بالجنة او النار فعند ذلك انظر في نفسك انك مثلهم وغفلتك كغفلتهم وستكون عاقبتك كعاقبتهم فملازمة هذه الافكار مع دخول المقابر ومشاهدة المرضى هو الذي يجدد ذكر الموت في القلب حتى يغلب عليك بحيث يصير نصب عينيك فعند ذلك يغلب عليك الزهد وتثبت الحكمة في قلبك وينطق بها لسانك فيمتلئ قلبك من خشية الله ومحبته والشوق الى خدمته وتتلذذ بطاعته وتتنعم بعبادته وترضى بقضائه وتسلم لامره وتتوكل عليه وتفوض امرك اليه فحينئذ تدخل في زمرة الحكماء والاولياء الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومختصر من الحكم اللقمانية وهو ما خاطب لابنه مما نقل عن الصادق عم يا بني انك منذ سقطت الى الدنيا استدبرتها واستقبلت الاخرة فدار انت اليها تسير اقرب اليك من دار انت عنها متباعد يا بني ان الدنيا بحر عميق قد هلك فيها عالم كثير فاجعل سفينتك

فيها الايمان واجعل شراعها التوكل واجعل زادك فيها تقوى الله فان نجوت فبرحمة الله وان هلكت فبذنوبك يا بني خف الله خوفا لو اتيت يوم القيامة ببر الثقلين خفت ان يعذبك وارج الله رجاء لو وافيت القيامة باثم الثقلين رجوت ان يغفر الله لك الفائدة الثالثة في الاخبار الواردة من طرق الائمة الاطهار الدالة على الرجوع في المعارف الالهية الى الكتاب والسنة وعدم التجاوز عنهما وفي التوحيد في باب ادنى ما يجزي من معرفة التوحيد باسناده عن عاصم بن حميد رفعه قال سئل علي بن الحسين عم عن التوحيد فقال ان الله عز وجل علم انه يكون في آخر الزمان اقوام متعمقون فانزل الله عز وجل قل هو الله احد الله الصمد والايات من سورة الحديد الى قوله وهو عليم بذات الصدور فمن رام وراء هنالك فقد هلك وروى ابن بابويه في توحيده خطبة طويلة خطبها امير المؤمنين عم في الكوفة ومن جملتها هذه العبارة فما دلك القرآن عليه من صفته فاتبعه ليوصل بينك وبين معرفته وائتم به واستضئ بنور هدايته فانما هي نعمة وحكمة اوتيتها فخذ ما اوتيت وكن من الشاكرين وما دلك الشيطان عليه مما ليس عليك في القرآن فرضه ولا في سنة الرسول واثمة الهدى اثره فكل علمه الى الله عز وجل فان ذلك منتهى حق الله عليك وروي في التوحيد ايضا بسنده عن محمد بن ابي عمير قال دخلت على سيدي موسى بن جعفر عم فقلت له يا ابن رسول الله علمني التوحيد فقال يا ابا احمد لا تتجاوز في التوحيد ما ذكره الله تعالى ذكره في كتابه فتهلك وفي الكافي عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عم يقول ليس عند احد من الناس حق ولا صواب ولا احد من الناس يقضي بقضاء الا ما خرج منا اهل البيت واذا تشعبت بهم الامور كان الخطأ منهم والصواب من علي عم اقول لا شك انه قد تواتر في اهل بيت العصمة عليهم السلام انه ليس علم الا ما خرج من بيتهم والحديث المتواتر النبوي انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب ايضا مؤيد لهذا المعنى وصرح فيه الفائدة الثالثة فيما ورد من الروايات المتواترة من طرق العامة والخاصة الدالة على وجوب الاخذ في الاصول والفروع بكتاب الله والعترة الطاهرة والاقتباس من مشكاتهما وان التمسك بهما الى الحق والهدى وان الكتاب والعترة لن يفترقا الى يوم القيامة في مسند احمد بن حنبل باسناده عن علي بن ربيعة قال لقيت زيد بن ارقم وهو داخل على المختار او خارج من عنده فقلت اسمعت رسول الله صلعم

يقول انا تارك فيكم الثقلين قال ثم وفيه ايضا باسناده عن عقبة العوفي عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم يقول اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال ابو نعيم قال بعض اصحابنا من الاعمش في النظر واكيف تخلفوني فيهما قول الارسيه تواتر الاخبار دال واثبات الى الدلالة مثال التمسك باهل البيت منقذ من الضلال وان اتباعهم فرض ومن هنا اعترف المخالفون لنا وائمتهم كما قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد فان قيل قال صلعم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي الى اخر الحديث وقال اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلت نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا ترى انه صلعم قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهم منقذا من الضلال ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية وكذا في العترة انتهى ومما يؤيد هذه الاحاديث ما رواه احمد بن حنبل في مسنده ونقله صاحب المشكوة عن ابي ذر قال وهو متعلق بباب الكعبة من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا جندب بن جنادة سمعت رسول الله صلعم باذني والا فصمتا يقول الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها هلك وفي كتاب شرف النبي صلعم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق ومما يؤيده ايضا ما في كتاب شرف النبي صلعم انه قال اهل بيتي كباب حطة في بني اسرائيل ولا يتوهم معاند ان اهل البيت يشمل نساءه صلعم لان لفظ العترة مانع من دخولهن وكذا كون التمسك باهل البيت منقذا من الضلالة وسببا للنجاة مانع من دخولهن لان التمسك بنساء النبي صلعم بالاجماع غير منقذ من الضلالة و موجب للنجاة ومما يؤيده ما اورده فاخر الاخبار يدل على ان النساء ليس اهل البيت ما ورد من الروايات الدالة على طهارة اهل البيت المتضمنة لذكر اعيانهم من طرق المخالف من مسند

احمد

احمد بن حنبل عن الاوزاعي عن شداد بن عمار قال دخلت على واثلة بن الاسقع وعنده قوم فذكروا عليا فشتموه وشتمته معهم فلما قاموا قال لي لم شتمت هذا الرجل قلت رايت القوم شتموه فشتمته قال الا اخبرك بما رايت من رسول الله صلعم فقلت بلى قال اتيت فاطمة عليها السلام اسالها عن علي عم فقالت توجه الى النبي صلعم فجلست انتظره حتى جاء النبي صلعم فجلس ومعه علي عم وحسن وحسين اخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل فادنى عليا وفاطمة فاجلسهما بين يديه واجلس حسنا وحسينا كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه او قال كساء ثم تلا هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي واهل بيتي احق ومنه ايضا عن عطاء بن ابي رباح قال حدثني من سمع ام سلمة تذكر ان النبي صلعم كان في بيتها فاتته فاطمة عليها السلام ببرمة فيها حريرة فدخلت بها عليه فقال لها ادعي زوجك وابنيك قالت فجاء علي والحسن والحسين عليهم السلام فدخلوا وجلسوا ياكلون من تلك الحريرة وهو وهم على منام له على دكان تحته كساء خيبري قالت وانا في الحجرة اصلي فانزل الله هذه الاية الكريمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت فاخذ فضل الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت فادخلت راسي في البيت قلت وانا معكم يا رسول الله قال انك على خير ومنه ايضا عن الاسناد عن ابن عباس رض قال قال رسول الله صلعم قسم الله الخلق قسمين فجعلني في خيرهما قسما فذلك قوله واصحاب اليمين ما اصحاب اليمين فانا خير اصحاب اليمين ثم جعل القسمين اثلاثا فجعلني في خيرها ثلثا وذلك قوله واصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة والسابقون السابقون وانا خير السابقين ثم جعل الاثلاث قبائل فجعلني في خيرها قبيلة فذلك قوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وعن انس ان رسول الله صلعم كان يمر بباب فاطمة اذا خرج الى الصلوة الفجر حين نزلت هذه الاية قريبا من ستة اشهر يقول الصلوة الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال صاحب صراط المستقيم ذكر ابن مردويه في كتاب المناقب من مائة وثلثين طريقا ان العترة علي وفاطمة والحسنان فثبت بما اوردنا ان العترة هم اهل البيت الذين اذهب

ومما في فردوس الديلمي عن النبي صلعم يا علي اذا كان يوم القيمة اخذت بحجزة الله واخذت انت بحجزتي واخذ ولدك بحجزتك واخذ الشيعة ولدك بحجزتهم فترى اين يؤمر بنا ومما فيه ايضا مسندا عن النبي صلعم يا علي اول اربعة يدخلون الجنة انا وانت والحسن والحسين وذرارينا خلف ظهورنا وازواجنا خلف ذرارينا وشيعتنا عن ايماننا وعن شمائلنا

الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ودل الشارع غير مرة وثبت عصمتهم لثبوت تنزيه الله لهم واذهاب الرجس عنهم والتطهير التنزيه عن الاثم وعن كل قبيح وقد نقل ذلك عن احمد بن فارس اللغوي في المجمل وغيره ومما يؤيده قد نقله ما رواه محمود بن عمر الزمخشري باسناده قال قال النبي صلعم فاطمة بهجة قلبي وابناها ثمرة فوادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجا ومن تخلف عنهم هوى ومما في شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد نقلا عن صاحب حلية الاولياء قال النبي صلعم من سره ان يحيى حيوتي ويموت مماتي ويسكن جنة عدن التي غرسها ربي فليوال عليا من بعدي وليوال وليه وليقتد بالائمة من بعدي فانهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهما وعلما فويل للمكذبين من امتي القاطعين فيهم صلتي لا انالهم الله شفاعتي ومما رواه احمد بن حنبل في مسنده باسناده قال رسول الله صلعم النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهب النجوم ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض اقول لا ريب في تواتر الاخبار في وجوب التمسك باهل البيت عليهم السلام وان من تمسك بهم نجى ومن لم يتمسك بهم ضل عن طريق الهدى والجزء الاخير منها انما هو في بعض كلمات الغزالي في ذم الفلاسفة والفلاسفة قال في كتاب المنقذ من الضلال بعد كلام فاني رايتهم اصنافا ورايت علومهم اقساما وهم على كثرة اصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والالحاد وان كان بين القدماء منهم والاقدمين وبين الاواخر منهم والاوائل تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه فصل في اصنافهم وشمول وصمة الكفر كافتهم اعلم انهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون الى ثلثة اقسام الدهرية والطبيعية والالهية الصنف الاول الدهريون وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بلا صانع ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من حيوان كذلك كان وكذلك يكون ابدا وهؤلاء هم الزنادقة الصنف الثاني الطبيعيون وهم قوم اكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات واكثروا الخوض في علم تشريح اعضاء الحيوانات فراوا فيها من عجائب صنع الله

وبدائع حكمته ما اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الامور ومقاصدها ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الاعضاء مطالع الا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ولا سيما بنية الانسان الا ان هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تاثير عظيم في قوام قوى الحيوان فظنوا ان القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه ايضا وانها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ثم اذا انعدم فلا يعقل اعادة المعدوم كما زعموا فذهبوا الى ان النفس تموت ولا تعود فجحدوا الاخرة وانكروا الجنة والنار والقيامة والحساب ولم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات انهماك الانعام وهؤلاء ايضا زنادقة لان اصل الايمان هو الايمان بالله واليوم الاخر وهؤلاء جحدوا اليوم الاخر وان امنوا بالله وصفاته الصنف الثالث الالهيون وهم المتاخرون منهم مثل سقراط وهو استاد افلاطون استاد ارسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهذب العلوم وخمر لهم ما لم يكن مخمرا من قبل وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الاولين من الدهرية والطبيعية ثم رد ارسطاطاليس على افلاطون وسقراط ومن كان قبلهم من الالهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرا من جميعهم الا انه استبقى ايضا من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من متفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي وامثالهما على انه لم يقم بنقل علم ارسطاطاليس احد من متفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين وما نقله غيرهم ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم وما لا يفهم كيف يرد او يقبل ومجموع ما صح عندنا من فلسفة ارسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر في ثلثة اقسام قسم يجب التكفير به وقسم يجب التبديع به وقسم لا يجب انكاره اصلا فلنفصله انتهى كلامه وقال في خاتمة كتاب تهافت الفلاسفة بعد ذكر مذاهبهم وابطال مقالاتهم فان قيل قد فصلتم مذهب هؤلاء افتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلث مسائل احدها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم ان الله لا يحيط علما

بالجزئيات الجارية بين الاشخاص والثالثة انكارهم بعث الاجساد وحشرها فهذه الثلث مسايل
لا يلايم الاسلام بوجه ومعتقدها معتقد كذب الانبياء وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير
الخلق وتفهيما فهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده احد من فرق المسلمين الى آخر كلامه اقول كفر هؤلاء
ثابت من وجوه اخر غير ما ذكر الغزالي منها انهم اعتقدوا ان الله سبحانه فاعل موجب غير قادر على الفعل والترك
لان القادر في اللغة من يصح منه الفعل والترك والفاعل الموجب لا يصح منه الفعل والترك بل ما فعله لا يصح
منه تركه وما تركه لا يصح منه فعله ولا شك في ان هذا الاعتقاد كفر لانه انكار لمحكمات الكتاب والسنة ومنها انهم اعتقدوا
ان العبد فاعل موجب مضطر في الفعل والترك وهذا ايضا كفر بين لانه انكار للكتاب والسنة ومنها انهم اعتقدوا
انه لم يصدر عن الله الا واحد وهو العقل الاول وهو ايضا كفر لانه يلزم منه ان لا يكون الله خالقا وبارءا ومصورا
ومرسلا للرسل ومنزلا للكتب ومجيبا للدعوات وقاضيا للحاجات ومنها انهم انكروا كون الله سبحانه خالقا
لان الخلق هو اعطاء الوجود وايجاد المعدوم وهؤلاء يعتقدون ان العقل لم ينفك عن الله طرفة عين
فكيف خالق العالم من لم يزل معه وهذا الاعتقاد كفر ظاهر لانه انكار للنصوص ومنها انهم اعتقدوا ان
افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض وهو مخالف للكتاب والسنة وسيجي بطلان اعتقاداتهم السخيفة واقوالهم
الضعيفة ان شاء الله فصل في اثبات الصانع ووجوب وجوده وبيان ضعف ما تمسك به الفلاسفة
في اثبات الواجب اعلم ان الفلاسفة والمتكلمين اختلفوا في علة احتياج الممكن الى العلة فقال الفلاسفة
هي الامكان والمتكلمون اختلفوا فاكثرهم قالوا ان علة الاحتياج الى المؤثر الحدوث وبعضهم قال هي الامكان
مع الحدوث وبعض اخر قال انها الامكان بشرط الحدوث والحق ان الحدوث له دخل في الاحتياج
الى العلة وهو المقتبس من الكتاب والسنة وللفلاسفة في اثبات مختارهم منهجان الاول دعوى البداهة
وقالوا الممكن ما تساوى طرفاه اي وجوده وعدمه والعقل يحكم بالضرورة بامتناع ترجح احد طرفيه
بغير علة مرجحة كما يحكم العقل بامتناع ترجح احدى كفتي الميزان المتساويتين ذاتا وبالذات بلا مرجح والجواب

عنه انا لا نسلم تساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته بل هذا مبني على ابطال الاولوية الذاتية والحق ان العدم
اولى بالممكنات المعدومة التي عدمها ازلي مستمر غير حادث فانها ليست معلولة لان المعلول ما يترتب على
العلة والعدم الازلي لم يترتب على علة فما قال الفلاسفة من ان عدم علة الوجود علة للعدم الازلي قول غير
موجه بل المترتب على العلة منحصر في الوجود والعدم الحادثين فعلة احتياج الممكن ليس الا حدوث وجوده
او حدوث عدمه فما وجدناه معدوما ازليا فالعدم اولى به ولا يحتاج الى العلة الا في خروجه من العدم الى
الوجود وما وجدناه موجودا غير حادث الوجود يحتمل عقلا ان يكون واجب الوجود او اولى الوجود فلا
يحتاج الى العلة الا في خروجه من الوجود الى العدم والحكم بتساوي الوجود والعدم موقوف على نفي الاولوية
الذاتية وسيجي بيان ضعف دليل الفلاسفة على نفي الاولوية الذاتية فعلى هذا اذا رأينا موجودا ولم نعرف
كونه مسبوقا بالعدم وان عرفنا كونه ممكنا لا يمكننا الحكم بكونه محتاجا الى العلة فظهر مما ذكرنا ضعف دليل
الفلاسفة على وجود الواجب من طريق احتياج الممكن الى العلة المنهج الثاني من منهجي الفلاسفة الاستدلال
استدلوا على مدعاهم بان الماهية الممكنة مقتضية للتساوي فلو وقع احدهما لا لمرجح كان راجحا وهو خلاف
المفروض والجواب منع اقتضاء ذات الممكن التساوي واستدل القائلون بان علة الاحتياج هي الحدوث
بان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اذ ماهيته لا تقتضي ذلك فاذا خرجت الى
الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر ولا يحتاج في البقاء الى مؤثر كبقاء البناء بعد
فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علة وان لم يتصور الامكان وايضا لو
كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة
واستدل المحقق الطوسي في تجريده على كون الامكان علة للاحتياج بقوله واذا لاحظ الذهن الممكن
موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وهو غلط لانه مبني على تساوي الوجود والعدم في الممكن وهو
غير ثابت لضعف دليلهم على نفي الاولوية ثم استدل على امتناع كون الحدوث علة بقوله ثم الحدوث

كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب وتقريره على ما ذكره القوشجي وغيره من الشراح ان الحدوث كيفية
الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة
فلو كان الحدوث علة للاحتياج لزم تقدمه على نفسه بمراتب وهو ممتنع فثبت امتناع كون الحدوث علة
للاحتياج واجيب عنه بان هذا انما يتم ان كان مراد المتكلمين كون الحدوث بالفعل علة للاحتياج وهذا
لا يقول به ذو عقل بل الحق ان مرادهم ان كون الممكن بحيث لو وجد لكان حادثا علة للاحتياج والحدوث
بهذا المعنى غير متأخر عن الوجود بل متقدم عليه واعترض عليه المحقق اللاهيجي بانه اذا فسر الحدوث بذلك
لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا لكونه ممكنا وهو باطل بالضرورة ثم قال لا يقال انما يلزم جواز
اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولينبغي لك اصطلاحا جديدا بل هو سائغ
في المعنى الاصطلاحي كما قالوا الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ثم قالوا ان المراد منه ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث بالقوة ثم اجاب عن هذا الجواب فقال معلوم
بالضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال عدمه وليس ذلك الا لان مرادهم من الحدوث
هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك احيانا في كلامهم ولو نادرا ولا معنى
للاصطلاح الجديد سوى ذلك وليس كحال الجوهر كما لا يخفى اقول هذا الكلام سخيف ضعيف لان دعوى
ضرورة امتناع المتكلمين عن اطلاق الحادث على الممكن حال عدمه كلام واه لا يصدر الا عمن لا يعلم لانه
لا يخفى على صاحب الطبع السليم والذهن المستقيم انه ليس مرادهم بالحدوث الحدوث بالفعل لانه ليس علة
للاحتياج بالضرورة فتعين ان يكون مرادهم به الحدوث بالقوة فجاز اطلاق الحادث بهذا المعنى
على الممكن حال عدمه ولم يظهر من كلامهم انهم امتنعوا عن هذا الاطلاق فما ادعى من ضرورة امتناع المتكلمين
عن هذا الاطلاق فاسد بحيث ساقط عن درجة الاعتبار توضيح اعلم ان النزاع بين الحكماء
والمتكلمين في ان الامكان هل هو علة للاحتياج ام ليس بعلة له اما الاول فمذهب الفلاسفة

واتباعهم من المتفلسفة واما الثاني فمذهب المتكلمين واتباعهم فاما القائلون بالاول فكلما رأوا او تصوروا
ممكنا يحكمون بان وجوده معلول لعلة وكذا يحكمون بان استمرار وجوده المعبر بالبقاء محتاج الى العلة وهذا
الحكم مبني على تساوي الوجود والعدم بالنظر الى الماهية الممكنة وهو فرع نفي الاولوية وليس لهم دليل على نفيها
واما القائلون بالثاني فلا يحكمون بالامكان على احتياج وجود الممكن الى العلة لاحتمال ان يكون اولى الوجود
وكذا لا يحكمون باحتياجه في البقاء على العلة بل علة الاحتياج عندهم هو الحدوث بالقوة او الامكان
مع الحدوث او الامكان بشرط الحدوث فاذا رأوا ممكنا حادثا بالفعل يحكمون بان له علة وحدوثه لان
حدوث الحادث بغير محدث ممتنع بالضرورة فصل في ابطال الاولوية الذاتية اعلم ان الممكن لا يقتضي وجوده
اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس لازم من
هذا تساوي طرفيه لذاته اذ ما بينا بل يحتمل ان يكون احد الطرفين في الممكن الى بيان انه لا يجوز لاحد
طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب فاستدل اتباع الفلاسفة على نفي الاولوية
بان كون احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشئة
من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع بلا علة
وانه محال بديهة لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما
ان يقع الطرف الاخر بعلة فثبوت الاولوية للطرف الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف
الاخر اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الاخر راجحا واولى والا لم يكن علة له فلا يكون الاولوية الثابتة
لذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض خلافه لان
المفروض ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده والجواب ان اولوية العدم انما نشأت من ذات
الممكن المعدوم بالعدم الازلي وحده ولكن ترتب الاثر على هذه الاولوية مشروط بعدم معارض اقوى
من الاولوية الذاتية وهو علة الوجود فلم يلزم مما ذكر ان يكون عدم علة الطرف الاخر له دخل في الاولوية

بل الزم منه ان له مدخلاً في ترتب الاثر على الاولوية وهكذا اذا فرض الاولوية في جانب الوجود بان نوضح موجود
ازلي يكون وجوده بالاولوية الذاتية فهذه الاولوية عدم ممكن ولكن بعلة وجودية مقتضية للعدم
اقوى من الاولوية فوجوده ليس للاولوية مشروطاً بعدم معارض اقوى منها وينبغي ان ناتي بمثال
يتضح بالمثال لا يخفى ان الانحطاط اولى بذات الحجر من الارتفاع فيحط بالاولوية الذاتية ولكن بشرط
عدم معارض اقوى من الاولوية الذاتية وهو القاسر الذي يقسره على الارتفاع وهكذا الى ان الارتفاع اولى
بما من الانحطاط فيرتفع بالاولوية الذاتية بشرط ان لا يكون لها مانع فانت اذا تاملت فيما ذكرناه و
فهمته قدرت على ابطال كل دليل ذكروه في نفي الاولوية اعلم ان اتباع الفلاسفة تمسكوا بوجوه اخر في ابطال
الاولوية فينبغي ان ناتي بها ونجيب عنها الوجه الاول ما اختاره وذكره بعض الفضلاء المعاصرين
في شرحه على التجريد وهو انه لو ترجح الممكن احد طرفيه كالوجود مثلاً لذاته من غير وجوب بان يكون الوجود
اولى لذاته مع جواز عدمه ايضاً وان كان على سبيل المرجوحية كان لنا ان ناخذ اولوية الوجود مع الموضوع
ونردد بين وجوده وعدمه بان نقول الممكن الاولى الوجود هل يساوي وجوده مع عدمه او يكون الوجود له
اولى لكن باولوية اخرى ضرورة ان الاولوية الاولى ماخوذة مع الموضوع فهي مشتركة بين الحالين بيانه
ذلك ان الممكن الذي يكون وجوده اولى اذا فرضنا وقوعه لمجرد هذه الاولوية فلا يجوز ان يكون وقوع
عدمه بدلاً عن الوجود لو فرضناه ممتنعاً والا كانت الاولوية وجوباً بل يجب ان يكون وقوع العدم
بدلاً عن الوجود ايضاً جائزاً مع اولوية وجوده فاذا جاز وقوع عدمه ومع ذلك لم يقع ووقع وجوده كان
كان بلا ترجيح واولوية كان ذلك ترجيحاً لاحد المتساويين بلا مرجح وان كان ذلك بسبب اولوية
ورجحان فلا يجوز ان يكون هذه الاولوية من الاولوية المفروضة اولاً لكونها مشتركة بين حال
الوجود وحال العدم بل يجب ان يكون اولوية اخرى ومرجح اخر فنأخذ هذه الاولوية الثانية ايضاً
مع الموضوع ونردد بين وجوده وعدمه وهكذا الى لا نهاية لها لكونها من الاعتبارات ثم ناخذ

جميع تلك الاولويات الغير المتناهية مع الموضوع ونردد فلا بد من اختيار تساوي وجوده مع عدمه ضرورة
ان لا اولوية خارجة من الاولويات الغير المتناهية فلزم ترجح احد المتساويين من غير مرجح وهو محال بالبديهة
وهذه طريقة في نفي الاولوية الذاتية بل الاولوية مطلقاً دقيقة لطيفة قليلة المؤنة جداً فنؤدها نحن بفضل
الله ومنه وسلكناها في كتابنا الموسوم بكوهر مراد اقول في الجواب ان هذا الاستدلال في غاية الضعف لان
مع اخذ الاولوية الممكن الذي هو الموضوع لا يجوز الترديد بان يقال الممكن الاولى الوجود هل يساوي وجوده
مع عدمه او يكون الوجود له اولى فان الممكن الاولى الوجود بالضرورة وجوده اولى مع هذه الاولوية محال ان
يساوي وجوده عدمه وقوله فاذا جاز وقوع عدمه ومع ذلك لم يقع ووقع وجوده فان كان بلا ترجيح واولوية
كان ذلك ترجيحاً لاحد المتساويين بلا مرجح وان كان ذلك بسبب اولوية ورجحان فلا يجوز ان يكون هذه
الاولوية من الاولوية المفروضة اولاً الى اخر كلامه كلام غير موجه فان وقوع الوجود مع الاولوية الذاتية
وان كان وقوع عدمه جائزاً ليس ترجيحاً بلا مرجح فان المراد بجواز العدم مع اولوية الوجود ليس جوازه ووقوعه
بغير علة يرجح العدم على الوجود بل المراد انه يجوز مع الاولوية الذاتية عدمه بعلة ومرجح يرجح العدم فوجود
الاول الوجود بالاولوية مشروط بعدم العلة المرجحة المقتضية للعدم فوقوع الوجود بالاولوية على تقدير
عدم علة العدم لا يحتاج الى اولوية اخرى ومرجح آخر سوى الاولوية المفروضة ولا يستلزم ترجيحاً بلا مرجح
فان الوجود لا يساوي العدم لان الوجود له اولوية ذاتية وليس للعدم مرجح ولكن العدم جائز الوقوع
بعلة ومرجح مرجح على الوجود فيقال لكونها مشتركة بين حال الوجود وحال العدم لا يثبت مدعاه لان
الاولوية وان كانت مشتركة بين الحالين ولكن فرق بين الحالين فان في حال الوجود ليس للاولوية معارض
اقوى منها وفي حال العدم لها معارض اقوى منها الوجه الثاني انه لو كان وجوده مثلاً راجحاً على عدمه
بالنظر الى ذاته لكان عدمه ممتنعاً بالنظر الى ذاته لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف المقابل
ومرجوحيته يستلزم امتناعه لان ترجح احد المتساويين اذا كان ممتنعاً كان ترجح المرجوح اولى بالامتناع

لان المرجوح اضعف من المساوي على ما قال الامام في كتاب الاربعين فرجحان الوجود نظراً الى الذات يستلزم
امتناع العدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود وهو المطلوب والجواب عن هذا الوجه قد ظهر مما ذكرناه في
الجواب عن ... وبيانه ان رجحان الوجود بحسب الذات لا يستلزم امتناع عدم المرجوح مطلقاً بل يستلزم
امتناعه بشرط عدم العلة المرجحة المقتضية للعدم لاستلزامه ترجح المرجوح واما على تقدير وجود العلة المقتضية
المرجحة للعدم فليس عدمه ممتنعاً ولا يلزم ترجح المرجوح لان العدم على هذا التقدير ارجح من الوجود الذي
اقتضاه الذات بالاولوية الوجه الثالث ما اختاره الفاضل المشهور بالامير صدر الدين محمد
الشيرازي في رسالة في اثبات الواجب وهذه عبارته فان قيل لا نسلم ان وجود الممكن يحتاج الى المرجح
لجواز ان يكون الوجود لبعض الممكنات اولى والى غيرها العدم اولوية غير منتهية الى حد الوجوب فيكون
وجوده راجحاً على عدمه واذا وجد ذلك الممكن بلا مرجح لم يلزم ترجح الراجح وهو جائز قطعاً قلت ذلك
الممكن ان كان غيره علة وجوده فنفسه لزم خلاف المفروض وان كان هو نفسه علة لنفسه لزم ايجاد الشيء
لنفسه وهو محال لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لانه ان كان موجوداً بلا سبب وكان جائز العدم لامكانه
لم يكن عدمه بانتفاء سبب وجوده على ما هو شان الممكنات لانه وجوده بلا سبب بل يكون انعدام نفس
كما ان وجوده كذلك فلزم جواز انعدام امر موجود بلا علة مقتضية لذلك وهو ممتنع والى ما ذكرنا اشار
المعلم الثاني على ما نقل عنه شارح كتاب الاربعين بقوله لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب
ويكون مبداه ممكناً حاصلاً بنفسه لزم الايجاد للشيء لنفسه وهو فاحش فاما عدمه بنفسه وهو افحش
انتهى كلامه اقول ان في كل واحد من كلامي هذا السيد والفارابي نظر ظاهر واعتراض واضح اما ما يرد على
السيد اولاً فهو المنع من كون اولى الوجود محتاجاً الى العلة فيلزم خلاف المفروض ان كان غيره علة
لوجوده ويلزم ايجاد الشيء لنفسه ان كان هو نفسه علة لنفسه لان دليلهم على احتياج الممكن الى العلة
ما بيناه هو ان الوجود والعدم في الممكن متساويان فلو ترجح احدهما بغير علة يلزم الترجيح بلا مرجح وهو

محال فهذا الدليل لا يثبت الحكم باحتياج اولى الوجود الى العلة فانه لا يلزم من ترجح وجوده الترجيح بلا مرجح
بل اللازم منه ترجح الراجح وهو ليس بمحال واما ما يرد عليه ثانياً انا لا نسلم ان اولى الوجود ان كان موجوداً
بلا سبب وكان جائز العدم يلزم ان يكون انعدامه بنفسه بدون علة مقتضية لذلك لان الممكن الذي وجوده بالاولوية
وان جاز انعدامه ولكن لا يجوز الا بعلة موجودة مقتضية لانعدامه لان من انعدامه بدون العلة المقتضية يلزم الترجيح بلا مرجح
وهو محال واما الفارابي فيرد عليه مثل ما اوردناه على السيد فتدبر الوجه الرابع ما ذكره القوشجي في شرحه على التجريد
في شرح كلام المصنف في نفي الاولوية الذاتية وهذه عبارته لا نسلم فكذا الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظراً الى ذات
الممكن لم يكن ممكناً ما فرضناه ممكناً وان جاز وقوعه نظراً الى ذاته فجاز رجحانه على الطرف الراجح نظراً الى ذاته اذ لا يتصور
الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح الجواب انه يجوز وقوع
الطرف المرجوح نظراً الى الذات ولكن لا نسلم انه يلزم جواز رجحانه على الطرف الراجح نظراً الى ذاته بل اللازم جواز رجحانه
على الطرف الراجح بسبب خارج عن الذات وهذا الرجحان لا ينافي الرجحان الذي هو مقتضى الذات الوجه الخامس
ما اختاره الدواني في حاشية القديم على الشرح الجديد فانه بعد ما اعترض على الوجه الرابع المذكور بما لا يخلو من نظر اثبات
هذا المطلب بان مقتضى رجحان طرف نفي نفسه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الاحجية والمرجوحية ومرجوحيته
يستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح اقول في الجواب انا لا نسلم ان مرجوحيته
بالنظر الى الذات يستلزم امتناعه مطلقاً بل يستلزم امتناعه ان لم يعرض له رجحان بسبب خارج للزوم الترجيح بلا مرجح واما
اذا صار راجحاً بمرجح خارج فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يستلزم امتناعه لعدم سبب الترجيح وجوب الطرف الراجح بالذات
بل يستلزم وجوبه بالغير وهو غير محل النزاع الوجه السادس ما ذكره ايضاً الشارح المذكور وهذه عبارته واستدل
بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعاً فيكون الطرف
الراجح واجباً وقد فرضناه ممكناً وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فاذن هو
لم يوجد ذلك الطرف اولى بل يكون السبب سبباً وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول اولويته بالذات

ممتنع ثم نقل ما ورد على هذا الدليل امام فخر الدين والتحقيق في الجواب ان نقول الطرف الاخر ممكن طرأ به السبب
ويصير بالسبب محالا ويصير الطرف الاول موجودا ولا يلزم زوالها بالذات لان الذات على هذا التقدير ايضا
تستدعي الاولوية ولكن الاولوية لا يقاوم السبب الخارج ولا يترتب عليها الاثر بل يترتب الاثر عليها بشرط
عدم السبب الخارج فان قيل اذا هدمت بنيان براهين الفلاسفة على اثبات الواجب فكيف تثبت الصانع
جل شانه ووجوب وجوده قلت الممكن فنستدل على وجود الصانع وصفاته من العلم والقدرة والحيوة
والارادة والكراهة بما ارشده الله عليه في كتابه واستدل به نبيه وآل نبيه صلى الله عليه وآله من الافعال المحكمة
المتقنة من السماء والارض والشمس والقمر وطلوعهما وغروبهما واختلاف الليل والنهار وساير الاثار المشتملة
على انواع المنافع العظيمة والفوايد الجسيمة قال الله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها
من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون ولا شك ان كل واحد
من هذه الاثار المذكورة للعقلاء دليل واضح وبرهان قاطع على وجود صانع عالم قادر حي مريد كاره ثم نستدل
على وجوب وجود الصانع بانه لا يجوز ان يكون وجوده بالاولوية لان الموجود بالاولوية الجايز عليه العدم عاجز
ناقص والعاجز الناقص لا يصلح ان يكون صانعا ورب العالمين بالضرورة ثم اعلم ان الفلاسفة حيث عجزوا
عن اثبات وجوب الوجود عجزوا عن اثبات التوحيد لان دليلهم عليه انه لو كان واجبا واكثر لزم اشتراكهم
في الوجوب فلا بد لهم مما يتميزون به فيلزم التركيب وهو مناف للواجب فالجواب عنه ان هذا الدليل فرع اثبات
الوجوب وهم عاجزون عن اثباته ولا يخفى ان دليلهم هذا وان سلمنا انهم قادرون على اثبات الواجب
غير مفيد للتوحيد لانه يرد عليه ما اورده ابن كمونة وهو انه يجوز في بادي النظر فرض التعدد في الواجب تعالى عن
ذلك علوا كبيرا بان يكون في الوجود واجبان بسيطان مجهولا الكنه مختلفان بتمام الماهية البسيطة ليس بينهما
قدر مشترك ذاتي اصلا بل كل واحد منهما متفرد بذاته صالح لانتزاع الوجود المطلق عنه بنفسه والوجوب

ومفهوم

ومفهوم الوجوب كوجوب عرض منتزع من ذات كل واحد منهما بذاته اقول لا شك ان هذا الاعتراض
وارد على دليلهم ولا مفر لهم عنه وكل من اراد ان يجيب عنه اجاب بما لا يسمن ولا يغني من جوع اجاب
عنه بعض الفضلاء بانه لو تعدد الواجب فماهية كل واحد منهما لما كانت بالذات لماهية الاخر فمفهوم وجوب الوجود
عارض لها فلا يخلو اما ان يكفي هذا المفهوم منتزعا من واحد منهما بخصوص ذاته اولا وعلى الاول يلزم ان لا يكون
هذا المفهوم منتزعا عن الاخر لان هذه الخصوصية لا تكون مع الاخر وعلى الثاني يكون في ذات كل منهما شيء مشترك
صالح لان ينتزع هذا المفهوم المشترك من كل واحد منهما ومن وجب الاثنينية في ذاتهما لان ما به الامتياز غير ما به الاشتراك
والاثنينية في ذات الواجب محال بط وفيه بحث اما اولا فبالنقض بان يقال لو كانت مقدمات هذا الدليل
صحيحة لزم جواز اجراءه في الوجود بان يقال اما ان يكفي مفهوم الوجود منتزعا من الواجب بخصوص ذاته اولا وعلى
الاول يلزم ان لا يكفي هذا المفهوم منتزعا من الممكن لان هذه الخصوصية لا تكون مع الممكن وهو خلاف الواقع فانه لا
شك في ان الوجود منتزع من الممكن كما هو منتزع من الواجب ومشترك بينهما وعلى الثاني يكون في ذات الواجب شيء مشترك
صالح لان ينتزع هذا المفهوم المشترك منه ومنه يوجب الاثنينية في ذاته وهو محال واما ثانيا فبالحل بان يقال هذا المفهوم
منتزع من كل واحد منهما بخصوص ذاته اي يكفي هذا الخاص بحيث ينتزع منه هذا المفهوم وكذلك الذات الاخر ايضا كذلك
لا بمعنى ان هذه الذات الخاص من شانه انتزاع هذا المفهوم وليس غيره كذلك اي هذا الخاص فقط بحيث ينتزع منه هذا
المفهوم ولا يكفي غيره بهذه الحيثية والمراد هو الاول فلا يلزم عدم الانتزاع عن الاخر فتامل ولا تخبط فان قيل
اذا حكمتم ببطلان دليل الفلاسفة على التوحيد فانتم كيف تستدلون عليه قلنا التوحيد من ضروريات الدين
فلا نحتاج الى دليل على ان نصوص الكتاب والسنة ناطقة به وليس التوحيد مما يتوقف عليه اثبات النبوة
فيجوز الاستدلال عليه بالنقل ولا يلزم منه الدور كما لا يخفى على اللبيب الاريب فصل في علم البارئ
عز شانه وبيان اختلاف الامة فيه وبيان ما هو الحق اعلم ان القائلين بوجود الواجب اتفقوا على انه تعالى
عالم الا شرذمة من قدماء الفلاسفة وسيجيء بيان مذاهبهم ان شاء الله ولا يخفى ان الفلاسفة القائلين

بان الله تعالى عالم حيث لم يقتبسوا من مشكاة النبوة عجزوا عن اثبات وجوب الوجود والتوحيد لانهم استدلوا
على علمه بانه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته فان العلم هو حضور مجرد عند مجرد فاذا كان عالما بجميع الموجودات فانها
معلولات للواجب بغير واسطة او بواسطة والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ويرد عليهم بانا لا نسلم
ان العلم هو حضور المجرد بل العلم هو الانكشاف والظهور وعدم الخفاء فعلمه تعالى بذاته وان كان فيه لا يحتاج
الى دليل سوى كونه مجردا وسيجيء بطلان دليلهم على قولهم كل مجرد عاقل وان سلمنا هذا فلا نسلم ان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول فانهم اختلفوا في علمه تعالى بغير ذاته فذهب جماعة منهم الى ان علمه تعالى بما سوى الذات حضوري وذهب
جماعة الى انه حصولي فعلى المذهب الاول لا يستلزم العلم بالعلة العلم بالمعلول لان حضور ذات العلة وعدم غيبتها
لا يستلزم حضور المعلول وعدم غيبته ولا برهان لهم عليه بل عدم حضور ذوات المعلولات في الازل حين عدمها
بديهي وعلى المذهب الثاني حضور الذات وعدم غيبتها عن العلة لا يستلزم حصول صور المعلولات للعلة لان هذا
الاستلزام ليس ببديهي ولا يمكنهم اقامة البرهان عليه بل البرهان قايم على امتناع حصول الصور في ذاته تعالى فان قيل
اذا ابطلتم دليل الفلاسفة على العلم فانتم كيف تثبتون علمه تعالى وبما تستدلون عليه قلنا نستدل على العلم بما علمنا
وارشدنا اليه ربنا في محكم كتابه ونبيه المكرم واوصياؤه عليهم السلام في احاديثهم من الافعال المحكمة والاثار
المتقنة ومحاسن الصنع وغرايب الخلق وبدايع التدبير قال الله عز وجل ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولي الالباب والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ولا شك في ان كل مميز لاحظ الافعال المحكمة
يحكم بعلم صانعها بالضرورة ونستدل ايضا على علمه تعالى بان الجهل نقص والنقص عليه تعالى محال ان قيل ان الفلاسفة
ايضا يمكنهم ان يستدلوا على علمه تعالى بهذين الدليلين قلنا لا يمكنهم ان يستدلوا بهما اما الاستدلال بالدليل الاول
فلا يمكنهم لانهم يعتقدون ان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض فهذه الافعال المحكمة والاثار المتقنة غير دالة
على علمه تعالى واما الاستدلال بالثاني فلا يمكنهم لان العلم والقدرة صفتا كمال في درجة واحدة من درجات الكمال
وانتفاء كل واحد منهما نقص والفلاسفة حيث قالوا بامتناع صدور الاكثر من الواحد منه تعالى حكموا بعدم قدرته

على الاكثر من الواحد لا يمكنهم الاستدلال على علمه تعالى بان الجهل نقص فان مع تجويز فقدان احد الكمالين لا يستبعد
فقدان الكمال الاخر وهو العلم ثم اعلم ان جماعة من المتكلمين جوزوا اثبات علمه تعالى بنصوص الكتاب والسنة واعترض
عليهم بان اثبات النبوة بالمعجزة موقوف على اثبات العلم فيلزم الدور واجيب بمنع التوقف فانه
اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والتحقيق
ان الله سبحانه اذا اظهر المعجزة على طبق دعوى الرسول فمن شاهده المعجزات يحصل العلم بانه تعالى عالم بذاته ورسوله
ومعجزاته وبدعوى رسالته ويحصل العلم بالبديهة بكون الرسول صادقا في دعواه فبعد ثبوت صدق الرسول
يمكن اثبات عموم علمه تعالى واحاطته بكل شيء من الصغير والكبير بنصوص الكتاب المنزل على الرسول ونصوص
احاديث الرسول صلى الله عليه وآله ولا يلزم منه دور وينبغي ان نذكر ما نحن فيه مثالا وهو ان رجلا من الملوك
اذا كان جالسا على سريره في معسكره فقال رجل قريب من العسكر فقال ايها الناس اعلموا اني رسول هذا الملك
وحجة عليكم متابعتي ثم قال للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فقم من مجلسك ثم اقعد حتى يعرف الناس
صدق دعواي فقام الملك عند مقالته وجلس فيحصل العلم لجميع العسكر بصدقه ووجوب متابعته بالبديهة
هكذا الرسول اذا ادعى الرسالة واظهر الله المعجزة على يده على طبق دعواه علمنا بالبديهة صدقه من غير احتياج الى فكر
ونظر بعد ثبوت عدله وحكمته سبحانه فصل اعلم ان القائلين بان الله عالم من الفلاسفة والمتفلسفة
واتباعهم حيث لم يتبعوا رب السماء ولم يقتفوا اثار الانبياء ولم يقتبسوا من مشكاة الاوصياء خبطوا
خبط العشواء وطلبوا كيفية علمه تعالى وبحثوا عنها فاختلفوا وذهبوا الى مذاهب شتى الاول المذهب
المنسوب الى انكسيمانس الملطي وهو ان علمه تعالى بالاشياء انما هو بصورة زايدة على الاشياء مطابقة لها قايمة
بذاته تعالى وهو الذي اختاره الاشاعرة من المتكلمين الثاني المذهب المنسوب الى ثاليس الملطي وهو ان علمه تعالى
بالاشياء بصورة زايدة عليها مطابقة لها قايمة بذات المعلول الاول لا بذاته تعالى الثالث المذهب المنسوب
الى افلاطون وهو ان تلك الصور قايمة بذواتها وقد تعقبوا على بطلانها اذ لا معنى لكون الصور العلمية قايمة بذواتها

لا في محل ولا في موضوع الرابع المذهب المنسوب الى فرفوريوس ومن تبعه من المشائين وهو القول باتحاد العاقل
مع المعقولات وبطلان هذا القول ايضا كقول افلاطون بديهي لا خفاء فيه الخامس المذهب المنسوب الى
صاحب الاشراق وهو القول بالعلم الحضوري وهو يزعم انه استفاده في خلسة في شبه نوم من ارسطاطاليس
وهو الوتيقة مذهب تاليس الملطي وهو ما اختاره المحقق في رسالة العلم وفي شرحه على الاشارات وحاصل
كلامه ان علمه تعالى بذاته يكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا
بالاعتبارات التي يستعملها العقول واما علمه تعالى بمعلولاته القريبة فبحضور ذوات تلك المعلولات ووجودها
وهو نفس تعقل الباري تعالى اياها من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الباري تعالى عن ذلك واما علمه تعالى
بمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات التي من شانها ان يوجد في وقت او يتعلق بموجود فيكون
بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات بارتسام
صورها في الات مدركيها ويرد على هذا القول انه يلزم ان لا يكون ايجاد المعلولات القريبة مسبوقا بالعلم كالفاعل
بالطبع وهو ظاهر البطلان ويرد عليه ايضا انه يلزم ان يكون الله تعالى محتاجا في علمه الى غيره وهو المعلولات القريبة
والصور المرتسمة فيها وهو ايضا ظاهر البطلان وقد علم خلافه من مذهب اهل البيت عليهم السلام بالضرورة
ويلزم ايضا ان لا يكون الله قبل ايجاد العقول والصور انها عالما بغير ذاته ويلزم ايضا ان يكون الله تعالى
عالما بالصور لا بالذوات لان الحاضر الموجود هو الصور لا الذوات السادس المذهب المنسوب الى
ارسطو والمعلم الثاني للمتفلسفة اعني الفارابي ورئيسهم ابن سينا وتلميذه بهمنيار واتباعهم وهو ان علمه تعالى
بذاته حضوري وبغيره حصولي فعلي وقد صرح ابن سينا بارادته في الشفاء والاشارات والتعليقات وتلميذه
في التحصيل وحاصل كلامهم ان العلم هو حصول صور المعلومات في النفس وصور الموجودات مرتسمة في
الباري تعالى وهذه عبارة شيخهم في الرسالة المنسوبة اليه ثم اعلم ان العلم ينقسم قسمين احدهما ما هو حادث
من وجود الشيء مثل علمنا بالفلك وثانيهما علم حادث منه وجود الشيء مثل علم الباني بالبناء وقبل

وجود

الكلام ان بعض من عاصرناه ذهب الى ما ذهب اليه ابن سينا فاراد ان يدفع هذه المفاسد عنه فقال في دفع المفسدة
الاولى ما حاصله ان مراد القوم من القبول في قولهم الواحد لا يكون فاعلا وقابلا هو القبول الانفعالي
القبول من الغير اقول هذا القول غير موجه فان الواحد من جميع الجهات مطلقا لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا
بالضرورة سواء كان القبول من الغير بان ينفعل عن الباري في ذات الباري صور الاشياء مثلا او كان القبول
من ذات الباري بان ينفعل الباري في ذاته الصور وقول ابن سينا في التعليقات ولوازم الاول لما
كان هو مبداها كانت لازمة لصادرة عنه لا لازمة له عن غيره حاصلة فيه وصفاته لازمة لذاته على
انها صادرة عنه لا على انها حاصلة فيه فلذلك لا يتكثر الى اخر كلامه قول ظاهر البطلان لان الصور اذا
كانت صادرة عنه تعالى فلا بد ان تكون حاصلة في ذاته فان الصور ليست قائمة بذواتها بالضرورة وليست
حاصلة في غير ذاته تعالى فثبت انها حاصلة في ذاته تعالى فيتكثر بها ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال في
التعليقات لازم الاول لا يجوز ان يكون الا واحدا بسيطا فانه لا يلزم عن الواحد الا الواحد ثم اللازم
الاخر يكون لازم لازم ثم يكون الامر على ذلك ويكون كثرة اللوازم على هذا الوجه انتهى اقول
هذا الكلام يفيد انه تعالى لا يصدر عنه الا صورة مجردة وهي صورة العقل ثم صدر عن هذه الصورة العقل
المجرد ثم صدر عن العقل المجرد صورة مجردة وهكذا فيلزم من هذا القول ان الله سبحانه لا يكون عالما الا
بذاته وبصورة العقل الاول فان قيل العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فاذا علم الله ذاته علم جميع
المعلولات قلنا لا نسلم ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد بينا سخافة قولهم وذكرنا
ان قولهم ذات الله علة المعلولات والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ان ارادوا به علمه تعالى بذاته
يستلزم حضور المعلولات فهو مع كونه مخالفا لمذهب ابن سينا ظاهر البطلان لان حضور المعدومات
محال بالبديهة وان ارادوا به ان علمه تعالى بذاته من حيث انه علة يستلزم حصول المعلومات فهو ايضا
مع كونه مخالفا لمذهب ابن سينا في التعليقات دعوى بغير دليل بل هو محال لانه يستلزم حصول

الكثرة في ذاته تعالى ثم نقل هذا الفاضل المعاصر لابن سينا المجيب عنه ما اورده نصير الدين رحمه الله
عبارة بهمنيار في تحصيله ثم قال فهذا التحقيق اندفع الاول والثاني فينبغي ان نأتي
بعبارة بهمنيار ونبين بطلان قوله وسخافة رايه وعدم اندفاع الاول والثاني مما اورده
نصير الدين ره كما زعمه الفاضل المعاصر وعبارة بهمنيار هذه كان واجب الوجود يعقل
ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي معقولاته وان كانت
اعراضا موجودة فيه فليس محلا يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود هو بعينه
كونه مبدءا للوازم اي معقولاته بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما
يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه
بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في انها توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور
فانه يوصف به لانه يصدر عنه لا لانها تحله ولوازم ذاته هي صور معقولاته لا على ان تلك
الصور تصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهي معقولة
له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية انتهى اقول حكم
هذا الرجل بامتناع كون ذاته تعالى محلا للاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف
بها فيلزم الحكم بامتناع صدور الصور عنه تعالى فانه يلزم على التقدير الانفعال او الاستكمال
والاتصاف لانا قد بينا ان الصور اعراض لا بد لها من محل وليس لها محل غير ذات الله تعالى
فثبت المدعى فانه على هذا ذاته تعالى منفعل عنها ومستكمل بها ومتصف بها اما لزوم الانفعال
فلان ذاته تعالى قابل للصور الصادرة عنه والقابل منفعل بالمقبول واما الاستكمال
فلانه من عدمها يلزم الجهل والنقص بالضرورة واما الاتصاف فلان المعروض متصف
بالعارض بالبديهة وقوله بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم ظاهر البطلان

فانه

فانه يستفاد من كلامه ان ذاته تعالى كامل بكونه بحيث يصدر عنه الصور العلمية وان لم يصدر
عنه ويكون عاريا عن العلم لان العلم بالمذهب ومذهب استاده ابن سينا هو صدور الصور
وايضا يلزم من كلامه ان الله تعالى في مرتبة الذات عالم بالقوة فان الصدور خروج الى الفعل مسبوق
بالعدم بالبديهة فظهر بما قلناه ان كلام صاحب التحصيل كلام باطل فاسد غير دافع
للاول والثاني مما اورده المحقق الطوسي ره ثم اجاب الفاضل المعاصر عن الثالث
مما اورده نصير الدين ره بان الكثرة على الترتيب ولا يخفى انه اقتبس هذا الجواب من
تعليقات ابن سينا حيث قال فيه لازم الاول لا يجوز الا ان يكون واحدا بسيطا فانه لا يلزم
عن الواحد الا الواحد ثم اللازم الاخر يكون لازم لازم ثم يكون الامر على ذلك ويكون كثرة
على هذا الوجه انتهى اعلم ان هذا الجواب لا يدفع عن ابن سينا الايراد لانه ان كان مراده
ان الصور الكثيرة حاصلة في ذات الله ولكنه على سبيل الترتيب فلا ينفع اعتبار الترتيب
فان كثرة الصور على تقدير الترتيب ايضا يوجب كثرة الذات وهو من المحالات وان
كان مراده ان في ذات الله ليست الا صورة واحدة بسيطة وهي صورة العقل
الاول وصور سائر المعلولات حاصلة في ذات المعلولات بان يكون صورة
العقل الثاني حاصلة في العقل الاول فعلى هذا يلزم ان يكون علمه تعالى بما سوى العقل
الاول حضوريا لا حصوليا كما ذهب اليه صاحب الاشراق وجماعة غيره وهذا المذهب
مخالف لما ذهب اليه ابن سينا لانا قد بينا ان مذهبه ان علمه تعالى حصولي
فعلي لا حضوري

[illegible]

وجود البناء وعلم البارى تع من قبيل القسم الثانى لانه متقدم على وجود ما وجود المعلومات وقال ايضا
فى التعليقات الاول يعرف كل شىء من ذاته لا اشياء ان يكون الموجودات علة لعلمه بل علمه علة لها مثل ان يكون
البناء يبدع فى الذهن صورة بيت فيبنيه على ما هو فى الذهن فلولا تلك الصورة من البيت فى الذهن
لم يكن للبيت وجود علم بكون تلك الصورة علة لصنع البناء لا الامر بالعكس وهذا القول الاخير ما فيه فان العلم
هو الظهور والانكشاف بعد خفاء المعلوم والاعتقاد الموافق للواقع وايجاد الصور فى النفس
ليس بعلم بل هو تقدير والتقدير مسبوق بالعلم فالبناء بعد علم البناء وعلم المصلحة فيه يقدر ويوجد
الصور فى نفسه ثم يبنى فعلى قول ابن سينا يلزم ان الله تع قدر العالم من غير سبق علم به وبالمصلحة فى خلقه
ولا شك ان التقدير من غير سبق العلم ممتنع ويلزم ايضا ان يكون العلم من صفات الفعل لا من صفات الذات
وهو ظاهر البطلان ويلزم ايضا ان يكون علمه تع حادثا لان كل فعل حادث بالضرورة ويلزم ايضا ان لا
يكون الله تع عالما بالعالم قبل ايجاده كالعلم المرقوم فى شىء علة لتقدير شىء كما قال انه لو كان جهنما الا انه لعله تع
وايضا قد صرح فى الاشارات بان علم البارى حصولى بمعنى المذكور فرد عليه الشارح المحقق نصير الدين قده
فقال لا شك ان القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشىء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تع عن ذلك
علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تع لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب القدماء والقائلين بنفى العلم عنه تع وافلاطون
القائل بقيام الصور العقلية بذواتها والمشائين القائلين باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك
المحالات حذرا من التزام هذه المعانى انتهى كلامه وما يدل على ان الفارابى مذهبه ان العلم حصولى ما نقل
عنه من كتاب الجمع بين الرايين انه قال بعد كلام طويل لما كان الله تع حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب
ان يكون عنده صورا ما يريد ايجاده فى ذاته ولولم يكن للموجودات صور واثار فى ذات الموجد الحى فما الذى

كان يوجده وعلى اى مثال ينحو بما يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل المريد لزمه
القول بان ما يوجده جزافا وعبثا على غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات
وينقل عن صدر انه قال فى علم الاول لذاته لا ينقسم لانه عين ذاته وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم يكن
الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة الا يعلمها وقال فى موضع اخر ليس علمه بذاته مغايرة لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية فلا كثرة فى الذات بل بعد الذات
فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود الى آخر كلامه اقول الاخوان ان هذا الرجل المحالف اعتقد
ان كثرة العوارض لا ينافى فى وحدة الذات وهو ظاهر البطلان فانه لا ريب ان كثرة العوارض توجب
كثرة المعروض وان كان بعد الذات فصل كما ذهب اليه جماعة من المتاخرين وهو انه علمه تع بما يكون
السابع ذاته كعلمه بذاته حضورى بمعنى ان اعيان الموجودات بغير زمانيها وزمانيها مجردها وماديها حاضرة
عنده تع دفعة واحدة بلا اختلاف فى القبلية والبعدية والحالية والمضية والاستقبالية لانه تع
منزه عن كونه زمانيا كما انه تع منزه عن كونه مكانيا ومثلوا لهذا مثالا وهو ان الخيط الذى اختلف اجزائه
بالسواد والبياض والحمرة والصفرة فى نظر الانسان الخارج من الخيط حاضر دفعة فيرى الجزو الاسود
فى موضعه وكذا الابيض والاحمر والاصفر مواضعها دفعة واحدة فى آن واحد بخلاف النملة
المارة على هذه الالوان فانه يرى كل جزء يصل اليه فى آن وصوله اليه ولا يرى الجزء الذى بعده
او قبله فى هذا الآن وهذا القول فى غاية الضعف والسخافة ومثالهم غير موافق للمدعا
ووجه سخافته ان يكون الشىء زمانيا معناه انه وجد فى زمان لا قبله ولا بعده ويختلف عليه الليل والنهار
وهذا المعنى محال على الله وممتنع عنه سبحانه ولكنه لا يلزم من نفيه عنه تع ان يكون الزمان والزمانيات
حاضرة عنده دفعة لانه تع كان فى الازل قبل وجود العالم عالما به وباجزائه فالحكم بوجود
العالم واجزائه حين عدم العالم واجزائه بديهى البطلان وانا قلنا ان تمثيلهم غير موافق للمدعى لانهم

لان الخيط الملون الاجزاء بالوان مختلفة اجزائه موجودة مجتمعة والممثل وهو الزمان ليس من هذا القبيل
بل اجتماع اجزائه ممتنع بل المثال الموافق هو الكرة المصنوعة من الزجاج وفى تحت تلك الكرة جوهرة
منيرة مضيئة وفى وسط تلك الكرة جسم شبه الجوزة معلق وعلى ذلك الجسم نملة صغيرة فيدير الكرة حال نهارها
وهو خارج عنها فتلك الجوهرة المنيرة المضيئة قد تطلع وتنير وتضئ ما عليه النملة وما فوقها واطرافها
فهذا نهارها ثم تغرب فتظلم ما عليه وما فوقها واطرافها فهذا ليلها ومدير الكرة الذى هو فى خارج الكرة
ليست ايام النملة وحركاتها وحالاتها اليومية ولياليها وحركاتها وحالاتها الليلية حاضرة عنده
دفعة واحدة بل عند حضور نهارها وحركاتها النهارية ليلها وحركاتها الليلية ليست بحاضرة عنده
وعند حضور ليلها وحركاتها الليلية نهارها وحركاتها النهارية ليست بحاضرة عنده ثم اعلم انه لا يلزم
من عدم حضور اجزاء الزمان عنده تع دفعة ان يكون الله تع زمانيا متغيرا يختلف عليه الليل والنهار
بل اللازم ان يكون وجوده اى وقت فرض مقارنا لوجود جزء من الزمان وهذا لا استحالة فيه ونقل عن المحقق
الطوسى ره انه قال فى نقد المحصل المخطأ ان القضية التى يدعى استحالتها من كون الله تع زمانيا تحتمل
وجهين احدهما ان يكون الله تع زمانيا بمعنى انه متغير او يقبل التغير والثانى ان يكون وجوده فى اى حال فرض
مقارنا لوجود جزء من الزمان وعلى هذا الوجه الثانى لا استحالة فى كون البارى تع زمانيا الى اخر كلامه
الثامن زعم جماعة من الباحثين عن كيفية علم الله ان ذاته تع علم تفصيلى ببعض الموجودات وهو
المعلول الاول وعلم اجمالى بسائرها ونقل عن بعض الفضلاء الذاهبين الى هذا المذهب حاصله ان
العلم معنى ما به الانكشاف لا يجب ان يكون حقيقة المعلول ذهنيا وبالذات خارجيا بل قد يكون كافيا علم الشىء
بالكنه وقد لا يكون كما فى علم الشىء بالوجه وما يقال ان حضور حقيقة الشىء عنده او حصوله لا يعنيه العلم به والمعلوم
فى الحقيقة فى المعلوم بالوجه انما هو كنه الوجه لا ذى الوجه فان اريد ان ذا الوجه ليس معلوما اصلا فممنوع
والسند ظاهر وان اريد انه ليس معلوما بالكنه فمسلم ولا يضرنا ولا يلزم فى صورة العلم بالمعدوم تعلق العلم

بالمعدوم الصرف فان المعدوم الصرف هو الذي لا يمكن بحقيقة ولا بما ينكشف به حاصلا للعالم ثم ان العلم
الفعلي يكون سببا لوجود المعلوم ومقدما عليه بالذات وبالطبع سواء كان علما بوجه او بكنهه فان كون
العلم مقدما على المعلوم وسببا لوجوده لا يقتضي ان يكون علما بكنه حقيقته فالعلم عبارة الانكشاف عبارة
عن امر حاصل عند العالم له مناسبة مخصوصة مع المعلوم بسببها يتميز وينكشف ذلك المعلوم عنده وحصول
ذلك الامر سواء كان مساويا له في الماهية او لا ولا ريب ان للعلة مناسبة مخصوصة مع المعلول بها يصدر
عنها ذلك المعلول المعين دون غيره فيجوز ان يكون ذات العلة المناسبة للمعلول المقتضية اياه المعينة نفس ح
له ما به الانكشاف فيكون نفس ذات العلة علما بالمعلول فلا يبعد ان يكون علمه تعالى بذاته علما تفصيليا بمعلوله
الاول واجماليا لساير معلولاته البعيدة بان يعلم معلوله الاول قبل ايجاده علما تفصيليا بنفس ذاته
المقدسة ويعلم المعلول الثاني كذلك بنفس ذات المعلول الاول وهكذا ولا يجب ان يكون علمه الفعلي
التفصيلي بجميع الموجودات في مرتبة واحدة بل ذلك ممتنع لامتناع ان يعلم بامر واحد بسيط معلومات
متكثرة بخصوصياتها متمايزة بعضها عن بعض وما جزاوا ان لزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي باكثر
الموجودات الى معلولاتها المغايرة لذاته وكونه في مرتبة الذات غير عالم بحقايق الممكنات بالذات
بل يتجدد علمه بها بعد مرتبة الذات لكن احتياجه في علمه التفصيلي الى غيره غير ممتنع فان كماله الذاتي
انما هو في العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته والتغير في علمه اذا لم يكن بحسب الذات بل بحسب الاضافات فلا دليل
على امتناعه بل قد صرح بان علمه بذاته علة لعلمه بمعلولاته وهذا تغير وتجدد بحسب الاضافات انتهى اقول لا ريب
ان هذا المذهب صريح في ضلالة بل كفر وزندقة فانه قول بجهله تعالى في مرتبة الذات وقول باحتياجه في
علمه التفصيلي بالممكنات الى غيره وقول بان علمه بعد خلق العالم لا يكون كعلمه قبل خلق العالم وكل هذه الاقوال
مخالفة للعقل فان الجهل بالضرورة نقص والنقص عليه تعالى محال ومخالفة ايضا للنقل فانه قد علم بالضرورة
من طريق اهل بيت العصمة عليهم السلام خلاف هذه الاقوال وسنذكر بعض احاديثهم ان شاء الله قول العلماء

مسالة

مناسبة الى اخره كلام فاسد يحتمل الفساد فانه قد ثبت من الدين ضرورة ان الله سبحانه مباين لمعلولاته غير مناسب
لها وعلى تقدير التسليم لا يجوز ان يكون ذاته تعالى وجها لمعلولاته حتى يكون علمه تعالى بذاته علما بمعلولاته بالوجه فان
الوجه الذي ينكشف به الشيء هو صفته والله سبحانه ليس صفة لمعلولاته والعلم باحد المتناسبين ليس علما بالاخر
بالكنه ولا بالوجه الا ترى ان النار مناسب للماء في الجسمية والعلم باحدهما ليس علما بالاخر وقوله فلا يبعد
ان يكون علمه تعالى بذاته علما تفصيليا بمعلوله الاول واجماليا بساير معلولاته البعيدة كلام غير موجه والفرق
بين المعلول الاول والمعلولات البعيدة بالتفصيل والاجمال كلا وجه له لانا ان سلمنا ان ذاته تعالى وجه
للمعلولات فيلزم ان يكون علمه بذاته علما بالمعلول الاول ايضا بالوجه دون التفصيل وقوله بل ذلك ممتنع
الى اخره كلام باطل ساقط لانه لا يستبعد ان يعلم هو تعالى بذاته البسيطة الكاملة المقدسة المعلومات المتكثرة
بخصوصياتها بلا كيف لانه ليس لهم دليل على امتناعه وقوله لكن احتياجه في علمه التفصيلي الى غيره غير ممتنع
فان كماله الذاتي انما هو في العلم الاجمالي كلام فاسد يحتمل الفساد لان الاحتياج نقص والنقص عليه تعالى محال
بالضرورة وكذا فقدان العلم التفصيلي نقص لانه جهل والنقص عليه تعالى ممتنع بالبديهة وفرق بعض الفاضلين
بين الاجمال والتفصيل بينهما بانه قد يكون عندك علم بمسائل فتكون غافلا عن تفصيلها فتسال عنها وانت
متيقن بانك تجيب عنها بالتفصيل وان كنت غافلا عن التفصيل فتاخذ في الجواب بالتفصيل والترتيب
الذي يحضر في نفسك وقالوا ان علمه قبل خلق العالم اجمالي وبعد خلقه تفصيلي وقال بعض الفضلاء في بيان
العلم الاجمالي ما ملخصه ان الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة وان لم يكن مباشرا للكتابة كما يطلق على المباشر
للكتابة كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم وان لم يكن مستحضرا للمعلوم كما يطلق على المستحضر للعلم والعلم
بمعنى التمكن غير المستحضر هو عين ذاته تعالى اقول اطلاق العلم على التمكن على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة ولا ريب
ان القول بالعلم الاجمالي قول بجهله تعالى في مرتبة الذات قبل خلق العالم لان التمكن من العلم ليس بعلم حقيقة
ولا شك ان الجهل نقص وهو محال عليه تعالى ويلزم ايضا من هذا القول ان يكون الله تعالى فاعلا بالطبع تعالى الله

عما يقول المشركون والمشبهون علوا كبيرا فان قيل انتم اذا حكمتم ببطلان جميع هذه المذاهب والاقوال فما مذهبكم
في العلم قلنا ان مذهبنا فيه ما استفدناه من البراهين العقلية واقتبسناه من مشكاة النبوة صلى الله عليه وآله وهو ان
علمه تعالى لا كيف له كما ان ذاته لا كيف له ولا يشبه علمه علم المخلوقين بل علمه ذاته بمعنى ان ذاته الكامل مبدا للانكشاف
بلا كيف من غير احتياج الى حصول صور المعلومات ولا حضور ذواتها وعلمه شامل لجميع الاشياء من الكليات
والجزئيات لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ومما يدل عليه من النقل على ان علمه تعالى ليس كعلم
المخلوقين ولا كيف له قوله تعالى ليس كمثله شيء لانه علمه تعالى لو كان كعلم المخلوقين لزم التشبيه المنفي بالاية والروايات
من طريق اهل البيت عليهم السلام في هذا المعنى كثيرة ولكن نأتي بهنا بقليل من تلك الروايات منها ما رواه الصدوق رحمه الله
في كتاب التوحيد باسناده عن ابي عبد الله عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليهما السلام قال علم الله لا يوصف منه باين ولا
يوصف منه بكيف ولا يفرد العلم من الله ولا يباين الله منه وليس بين الله وبين علمه حد وروي عن امير المؤمنين ع
خطبة منها خلق الخلق من غير روية اذ كانت الروية لا يليق الا بذي الضماير وليس بذي ضمير في نفسه خرق
علمه باطن السترات واحاط بغموض عقايد السريرات وفي خطبة له ايضا وكل عالم فمن بعد جهل تعلم والله
لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بعد تكوينها وفي
خطبة له ايضا فارق الاشياء لا على اختلاف الاماكن وتمكن منها لا على الممازجة وعلمها لا باداة لا يكون
العلم الا بها وليس بينه وبين معلومه علم غيره وفي كتاب التوحيد لابن بابويه بسنده الى ابي بصير قال سمعت ابا
عبد الله ع يقول لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر
والقدرة ذاته ولا مقدور الى اخر الحديث ان هذه الاحاديث وامثالها صريحة في بطلان اقاويل
الفلاسفة والمتفلسفة واتباعهم من الحضوري والحصولي والاجمالي والتفصيلي والله يهدي من يشاء الى
صراط مستقيم تتمة في ذكر اقوال المنكرين لعموم علمه تعالى وبيان شبههم والجواب عنها ومنهم الفلاسفة
والمتفلسفة فانهم حيث زعموا ان المجرد لا يعقل الا المجرد حكموا بان الله سبحانه لا يعقل الا الكلي المجرد

ولا

ولا يعقل الجزئيات وتشخصاتها ولا ريب ان هذا القول كفر لان علمه تعالى بجميع الكليات والجزئيات من ضروريات
الدين ومنطوق ايات الكتاب المبين قال الله تعالى في كتابه وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات
الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال عز وجل وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة الاية وغيرها
من الايات البينات بل هذا مذهب السخيف مخالف لبرهان العقل ايضا لان عدم العلم بالجزئيات نقص
والنقص عليه تعالى عقلا محال وايضا ما دل على علمه تعالى من الافعال المحكمة المتقنة دل على علمه بالكليات والجزئيات
واعترض عليه نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات على ابن سينا في هذا القول فقال هذه مسالة قد تشنع بسببها
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب
ذلك الحكم فيه ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير
تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر يعارضه وهذا من اداب الفقهاء ومن يجري مجراهم ونقل عنه مثل هذا في شرح
على رسالة العلم ولا يخفى ان قول الفلاسفة في انكار العلم بالجزئيات مبني على ان علمه هو حصول الصور في ذاته تعالى
او حضور المعلول الاول مع الصور الحاصلة فيه عندهم وقد بينا بطلان القولين واما من قال منهم بان علمه تعالى حضوري
بمعنى ان اعيان المعلومات كلها في وقته حاضر عنده تعالى فلا يمكنهم انكار العلم بالجزئيات وقد بينا بطلان هذا القول
ايضا ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار
الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير
في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم
التغير في ذاته تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة
فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل
في مفهوم اعتباري وهو جائز هذا جواب القوم عن شبهتهم والتحقيق ان علمه تعالى ليس بصفة ذات اضافة

لانها منفية عن ذات الله تعالى وايضا ليس علمه اضافة بل علمه عين ذاته ولا كيف له واما الجزئيات المتشكلة
فلان ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها
وهذا الجواب ايضا لشارح التجريد والتحقيق ما ذكرناه انفا من ان علمه تعالى ليس صفة حقيقية ذات اضافة ولا اضافة
محضة بل علمه تعالى عين ذاته ولا كيف له ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك
الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة
وواجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ان العلم تابع للمعلوم ولا يكون علة
له ومغيرا الوجوب ولو سلم فنقول انها ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي
بين الامكان بالذات والوجوب بالغير ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا
بين شيئين متغايرين مغايرة ما بالضرورة والنسبة الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة
بل العلم عين ذاته تعالى ولا كيف له سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم ولكن التغاير الاعتباري كاف
لتحقق هذه النسبة يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها
للعالمية في الجملة وهذا القدر من المتغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره لكونه عالما
بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة
مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدي من كل وجه والجواب ما قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى
بالاشياء عين ذاته ولا كيف له فصل في بيان انه تعالى مدرك يعني انه تعالى يدرك جميع المحسوسات
بالسمع والبصر وغيرهما بذاته من غير احتياج الى آلة وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا ونصوص الكتاب
والسنة الدالة على هذا المدعي كثيرة ويمكن ان يستدل عليه عقلا بانه تعالى حي وادراك المحسوسات والمكشافها
كمال للحي وعدمه نقص والباري عز وجل منزه عن النقص فثبت انه تعالى مدرك سميع بصير بذاته وخالف في هذه

المسئلة

المسئلة ابو الحسن الاشعري وتابعوه وذهبوا الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر والظاهر
من كلام الفلاسفة والمتفلسفة ايضا ان الحق عندهم هذا المذهب واستدل نافي السمع والبصر منه تعالى بوجهين
الاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى والجواب
منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس التاثر او مشروطين به ان سلمنا انه كذلك
في الشاهد فلا نسلم ذلك في الغائب كذلك كل من صفاته تعالى تخالف بالحقيقة لصفاتنا اذ ان لا يكون سمعه وبصره نفس التاثر
ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان السمع
والبصر كون الذات بحيث يسمع ويبصر عند وجود المسموعات والمبصرات فهما صفتان ازليتان وتعلقهما حادث
فالذي هو خروج عن المعقول اثبات ازلية تعلقهما لا اثبات ازليتهما فصل اعلم ان الفلاسفة والاشاعرة
خالفوا الكتاب والسنة ونفوا الوضع عن الله تعالى وحسبوا ان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض ولا شك ان هذا الاعتقاد
كفر لانه انكار النصوص كتاب الله ونصوص انبيائه صلوات الله عليهم ومخالف للمعقول الصحيح السليم لان العقل الصحيح
اذا لاحظ عجائب السموات والارض وما بينهما واختلاف الليل والنهار وفوائد الفصول الاربعة وعجائب بدن
الانسان وما فيها من الحكم يحكم قطعا بان افعال صانعها معللة بالاغراض والفوائد ولكن لا ينتفع لانه تعالى غني
الذات بل لغيره لجوده وكرمه اعلم ان ابن سينا لاطلاعه على علم التشريح ومنافع الادوية خالف الفلاسفة والاشاعرة
في التعليلات ولم ينف الوضع والعلة الغائية عن الله بل نفى عنه تعالى الرغبة والشوق المرتبتين على العلم بالمصلحة
وهو الحق لان الرغبة المرتبة على العلم بالمصلحة والشوق الى حصولها من العلم بالمنفعة من خواص المحتاجين الناقصين
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فصل في صفات الله السلبية اعني الصفات التي هي مسلوبة عن الله تعالى كالجسمية والمادية
والتركب والشريك والكفو والضد وامثالها مما لا يليق بذاته والدليل النقلي على الصفات السلبية هو ان قوله تعالى
ليس كمثله شيء والاحاديث المتواترة الصريحة في نفي المثل عن الله تعالى ووجه الدلالة ظاهر لان الصفات المذكورة
لو لم تكن مسلوبة عن الله لزم ان يكون له تعالى مثل ونفي المثل عن الله تعالى مستلزم لسلب جميع الصفات المذكورة عنه

واما الدليل العقلي على نفي الصفات المذكورة هو وجوب الوجود المستلزم لعدم الاحتياج وقد مضى دليلنا على وجوب
الوجود والفلاسفة والمتفلسفة ايضا استدلوا على سلب هذه الصفات عنه تعالى بوجوب الوجود مع انهم عاجزون
عن اثبات الوجوب حيث قلنا انهم غير قادرين على نفي الاولوية الذاتية المتوقف عليها صحة دليلهم على اثبات
الواجب فصل في صفات الله الذاتية الثبوتية كالحيوة والقدرة والعلم وهذه الصفات على مذهب الشيعة والمعتزلة
وجماعة من الفلاسفة والمتفلسفة عين ذات الله تعالى يعني ان ذاته تعالى لا يتصف بحيوة وعلم وقدرة زائدة على ذاته
كما يتصف الانسان بها على ذاته تعالى بل يترتب عليها ما يترتب على ذات الانسان مع صفته كالانكشاف مثلا فان الانسان
يترتب على ذات الانسان وصفة العلم وهي الصور الحاصلة فيه واما انكشاف الاشياء على ذاته تعالى ليس بواسطة
الصور الحاصلة فيه بل ذاته وحده تعالى مبدأ الانكشاف من غير احتياج الى الصور الحاصلة وكذا القدرة والحيوة
خالف في هذه المسئلة الاشاعرة والمتفلسفة في خصوص صفة العلم كالسينية اتباع ابن سينا ويمكن الاستدلال
على عينية الصفات بوجوه عقلية الاول ان صفاته لو كانت زائدة على ذاته لكانت محلا لذاته ومتاخرا عن ذاته
فانها لعدم وجوبها بالذات مستغنية عن الحامل فيلزم ان يكون الذات قبل فعل الصفات خاليا عنها ويكون ناقصا
والنقص على الله تعالى محال الثاني ان صفات الله لو كانت زائدة على ذاته كانت لا محالة فعلا له تعالى لانه محال ان
يكون وجود صفاته مستندا الى غيره فلو كان فعل هذه الصفات بواسطة هذه الصفات لزم تقدم الشيء على نفسه
وهو محال ولو كانت بواسطة غير هذه الصفات يلزم التسلسل وهو ايضا محال ولا يجوز ان يكون صدور هذه
الصفات من ذات الباري لمجرد نفس هذه الصفات فانا نعلم قطعا بان الفعل لا يصدر الا من حي عالم قادر
او مما اودع فيه حي عالم قادر خاصية لصدور هذا الفعل بحكم خاصية كالنار فانها تحرق بايلاقيها وان لم تكن حية
عالمة قادرة لخاصية جعل فيها الحي العالم القادر فعلى هذا لا يمكن ان يكون الباري تعالى موجدا لهذه الصفات من
غير اتصافه بها فانه يلزم ان يكون محتاجا الى حي عالم قادر يجعل فيه خاصية الايجاد وهو ينافي الخالقية ووجوب
الوجود والعجب ان الاشاعرة لو جوزوا صدور هذه الصفات عن الباري من غير سبق حيوة وعلم وقدرة

يلزمهم

يلزمهم ان يجوزوا صدور العالم منه تعالى مجردا عن هذه الصفات فيسد عليهم باب اثبات هذه الصفات لما
الدليل على لزوم جواز صدور العالم منه تعالى مجردا عن هذه الصفات ان العقل يحكم بان ذات الله سبحانه ان جاز
ان يكون مصدرا لصفة الحيوة والعلم والقدرة مجردا عن هذه الصفات جاز ان يكون مصدرا للخلق العالم فان عدم
الحيوة والعلم والقدرة على تقدير هذا الجواز غير مانع للخلق والايجاد والدليل على لزوم انسداد باب اثبات الصفات
ان دليل المتكلمين على اثبات هذه الصفات خلق الافعال واحكامها واتقانها وعدم جواز النقص على الله تعالى
فلانهم من حيث جوزوا صدور الصفات المذكورة من الذات مجردا عن هذه الصفات لا يمكنهم الاستدلال عليها
بخلق الافعال واحكامها واتقانها ومن حيث جوزوا النقص على الذات لا يمكنهم الاستدلال عليها بعدم جواز النقص على الله
فعلى ما بيناه يلزم انسداد باب اثبات الصفات المذكورة لهم وباب اثبات النبوة الموقوف اثباتها على هذه الصفات
فيلزمهم بطلان الدين والشريعة اعوذ بالله من هذه العقيدة والثالث ان ذات الباري لو كان محلا للصفات وقابلا لها لزم
ان يكون الصفات معلولا له لانه محال ان يكون صفاته معلولا لغيره فيلزم ان يكون الواحد من جميع الجهات فاعلا
وقابلا وهو محال والرابع ان صفاته تعالى لو كانت زائدة على ذاته لزم ان يكون ذاته محلا للحوادث وهو محال والدليل
على لزوم كونه محلا للحوادث ان الصفات محتاجة الى الفاعل وكل مفعول حادث بالضرورة فلزم ان يكون الصفات الزائدة
حادثة والدليل النقلي على عينية الصفات من كتاب الله قوله ليس كمثله شيء ووجه الدلالة ان نفي المثلية يقتضي ان لا
يكون صفاته زائدة لانه لو كانت صفاته زائدة يلزم ان يكون مثل الانسان في العلم والقدرة والحيوة
ومن الاحاديث ما رواه محمد بن بابويه رحمه الله بن يزيد الجرجاني عن الرضا عليه السلام في خطبة وهذا موضع الحاجة منها
اول الديانة معرفته وكمال المعرفة توحيده وكمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير
الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعا على انفسهما بالتثنية الممتنع منها الازل فمن
وصف الله تعالى فقد حده ومن حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازله وما رواه الصدوق رحمه الله في توحيده
بسنده عن الحسين الاحمر قال من شبه الله بخلقه فهو مشرك ان الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء وكلما وقع

في الوهم فهو باطل ، ووجه الدلالة ظاهر ومنها ما رواه الصدوق عليه الرحمة ايضا في التوحيد بسنده عن ابان قال قلت للصادق جعفر بن محمد عليه السلام اخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بصيرا عالما قادرا قال نعم فقلت له ان رجلا ينتحل موالاتكم اهل البيت يقول ان الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر وعليما بعلم وقادرا بقدرة فغضب عليه السلام ثم قال من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعة بصيرة قادرة ومنها ما رواه الكليني في الكافي بسنده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور الى اخر الحديث فصل في المشية والارادة والكراهة اعلم ان المشية حقيقة هي الرغبة الحاصلة الى الشيء بعد حصول العلم بالمصلحة والارادة هي قصد الفعل الحاصل بعد المشية والكراهة هي النفرة الحاصلة بعد العلم بنفسه وقصد تركه ولا يخفى ان المشية والارادة والكراهة بمعانيها الحقيقية محال على الله تعالى فيهما تجوز والعقل ليس الطريق الى معرفة معانيها المجازية المرادة منه تعالى فلا بد في معرفتها من الرجوع الى كلام الشارع وحفظة الشريعة وهم اهل بيت النبوة عليهم السلام والذي يستفاد من كلامهم عليهم السلام ان هذه الصفات صفات فعل لا صفات ذاته سبحانه وتعالى ونذكر في هذا المقام بعض احاديثهم عليهم السلام لتبيين هذا المرام منها ما رواه محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله باسناده عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد ولا يخفى ان هذا الحديث صريح في ان الارادة امر فعلي غير قديم ليس من صفات الذات وروي فيه ايضا بسنده عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علم الله ومشيته مختلفان ام متفقان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشأ فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله السابق المشية هذا الحديث صريح في ان الارادة امر حادث وليست

هي من صفات الذات ويدل ايضا على انها ليست هي العلم بالمصلحة كما زعمه جماعة من المتكلمين والفلاسفة المتفلسفين وفيه ايضا بسنده عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق قال فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له وهذا الحديث الصحيح في ان الارادة انما هي ليست من صفات ذاته وفيه ايضا بسنده عن عمر بن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية هذا الحديث ايضا صريح في ان الارادة انما هي صفات فعله وانه تعالى خلقها بنفسها اي بغير واسطة مشية اخرى وخلق الاشياء بها ونقل صاحب الوافي عن السيد الداماد انه قال المراد بالمشية ههنا مشية العباد لافعالهم الاختيارية لتقدسه سبحانه عن مشية مخلوقة زائدة على ذاته عز وجل وبالاشياء افاعيلهم المترتبة وجودها على تلك المشية اقول هذا الحديث نص صريح في ان المراد بالمشية مشية الله وما ذكره السيد الداماد من ان المراد بالمشية في هذا الحديث مشية العباد والمراد بالاشياء افاعيلهم في غاية السخافة لان مشية العباد غير مخلوقة له بل هي فعل العباد وكذلك افاعيل العباد غير مخلوقة له وتفسير الاشياء بافاعيل العباد عند القائل بها منكر وانكاره لكون مشية الله مخلوقة انكار للاحاديث الكثيرة الدالة على ان الارادة والمشية من صفات الفعل وانها مخلوقتان وفيه ايضا بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال المشية محدثة ولا يخفى ان المراد بالمشية في هذا الحديث مشية الله لا مشية العباد وفيه ايضا بسنده عن علي بن ابراهيم الهاشمي قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول لا يكون شيء الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى قلت ما معنى شاء قال ابتداء الفعل قلت ما معنى قدر قال تقدير الشيء من طوله وعرضه قلت ما معنى قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له وهذا الحديث ايضا صريح في ان المشية ليست من صفات ذاته تعالى بل هي ابتداء الفعل وفيه ايضا بسنده عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول امر الله ولم يشأ وشاء ولم يأمر امر ابليس ان يسجد لآدم وشاء ان لا يسجد ولو شاء لسجد ونهى آدم عن اكل الشجرة وشاء ان يأكل منها ولو لم يشأ

لم ياكل وروى فيه ايضا بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام قال ان لله ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم ينهى وهو يشاء ويامر وهو لا يشاء اوما رايت انه نهى آدم وزوجته ان ياكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ ان ياكلا لما غلبت مشيتهما مشية الله وامر ابراهيم ان يذبح اسحق ولم يشأ ان يذبحه ولو شاء لما غلبت مشية ابراهيم مشية الله وفي التوحيد لابن بابويه بسنده عن سليمان بن جعفر قال قال الرضا عليه السلام المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد وفي كتاب التوحيد ايضا عن ابي جعفر عليه السلام امر بلا شفة ولا لسان ولكن كما شاء ان يقول كن فكان خبرا كما اراد في اللوح وفي كتاب العيون قلت يا ابن رسول الله فما امر بين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان ما امروا به وترك ما نهوا عنه قلت فهل لله عز وجل مشية وارادة في ذلك فقال اما الطاعات فارادة الله ومشيته فيها الامر بها والرضا لها والمعاونة عليها وارادته ومشيته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها قلت فهل لله عز وجل فيها القضاء قال نعم ما من فعل يفعله العباد من خير وشر الا ولله فيه قضاء قال نعم ما من فعل يفعله العباد من خير وشر الا ولله فيه قضاء قلت ما معنى هذا القضاء قال الحكم عليهم بما يستحقونه على افعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة لا يخفى انه قد ظهر من هذه الاحاديث الدالة على ان المشية والارادة من صفات الفعل لا من صفات الذات بطلان قول المتكلمين وجماعة من المتفلسفة من ان الارادة والمشية من صفات ذات الله والمراد بهما هو العلم بالمصلحة وكذا ظهر بطلان قول صاحب الوافي من ان المشية كون ذاته سبحانه بحيث يختار ما يختار وكذا يظهر من هذه الاحاديث وبعض الآيات ان جميع افعال العباد وتروكهم بمشية الله لكن من الآيات قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله فلا بد في هذا المقام من تحقيق معنى المشية والارادة بحيث يوافق الآيات والروايات ولا يلزم منه وقوع كل شيء بمشيته الجبر والايجاب ونحل به الاحاديث المشكلة المذكورة المتضمنة لقوله امر الله ولم يشأ وشاء ولم يامر ونهى وهو يشاء فاقول وبالله التوفيق ان الظاهر من الاحاديث ان مشية الله تعالى في افعاله هو ابتداء الفعل كخلق اللوح والقلم والارادة هو الكتابة والاثبات في اللوح وان مشيته تعالى في افعال

العباد هي التوفيق والخذلان وايجاد المانع للفعل كتغليب الفدية حين شاء ابراهيم ذبح ابنه وان مشيته على نوعين مشية عزم ومشية حتم واما مشيته في افعال نفسه كخلق السموات والارض وما بينهما وخلق الانسان والارض ~~وما بينهما~~ والحيوان وغيرها فهو مشية حتم واما مشيته في افعال العباد فقد يكون مشيته عزم كمشيته في الطاعات والمعاصي من التوفيق والخذلان فان مع التوفيق لا يصير فعل الطاعة حتما لا يمتنع تركه وكذا مع الخذلان لا يصير فعل المعصية حتما بل المكلف مع وجود التوفيق قادر على ترك فعل الطاعة ومع الخذلان قادر على ترك المعصية وقد يكون مشيته في افعال العباد مشية حتم كتغليب الفدية المانع من الذبح حين شاء ابراهيم ذبح ابنه فان مع تغليب الفدية المانع من الذبح يمتنع الذبح فمشيته تعالى لعدم وقوع الذبح مشية حتم لا مشية عزم فظهر بما حققناه معنى الآيات والروايات وانحلت الاحاديث المشكلة المذكورة المتضمنة لقوله امر الله ولم يشأ ونهى وهو يشاء فان معنى امر ابليس ان يسجد لآدم وشاء ان لا يسجد انه خذله ولم يوفقه وكذا معنى نهي آدم عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل اي خذله ولم يوفقه في ترك الاكل ومعنى امر ابراهيم ان يذبح اسحق ولم يشأ ان يذبحه انه تعالى امره بالذبح بعدم تغليب الفدية ومنع الذبح فان قيل اذا علم الله انه سيحول بين ابراهيم وبين الذبح فما فائدة امره بالذبح قلنا فائدته عزم ابراهيم وتوطين نفسه على الذبح ولا ريب انه يثاب بالعزم والتوطين وهذه فائدة عظيمة فصل في القضاء والقدر والبداء وينبغي ان ناتي اولا ببعض ما ورد فيها روى محمد بن يعقوب الكليني بسنده عن معلى بن محمد قال سئل العالم عليه السلام كيف علم الله قال علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء والعلم متقدم المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه والمشية في المنشا قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها

وتوصيلها بأهلها ووقتها والقضاء هو الإبرام من المعقولات ذوات الأجسام المدركات بالحواس
من ذوي لون وريح ووزن وكيل وما دب ودرج من إنس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس
فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له فإذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل ما يشاء وبالعلم
علم الأشياء قبل كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها وأنشأها قبل إظهارها وبالإرادة ميز أنفسها
في ألوانها وصفاتها وبالتقدير قدر أقواتها وعرف أولها وآخرها وبالقضاء أبان للناس أماكنها ودلهم
عليها وبالإمضاء شرح عللها وأبان أمرها وذلك تقدير العزيز العليم وفيه أيضا بسنده عن محمد بن مسلم عن
أحدهما عليهما السلام قال سألته عن علامة ليلة القدر فقال علامتها أن تطيب ريحها وإن كانت في برد دفئت
وإن كانت في حر بردت وطابت قال وسئل عن ليلة القدر فقال تنزل الملائكة والكتبة إلى السماء الدنيا
فيكتبون ما يكون من أمر السنة وما يصيب العباد وأمر عنده موقوف وفيه المشية فيقدم منه ما يشاء ويؤخر
منه ما يشاء ويمحو ويثبت وعنده أم الكتاب والأحاديث في هذا المعنى كثيرة وفي كتاب التوحيد في مجلس الرضا عليه السلام
مع سليمان المروزي قال يا سليمان ليلة القدر يقدر الله عز وجل فيها ما يكون من السنة إلى السنة من حياة أو موت
أو خير أو شر أو رزق فما قدره في تلك الليلة فهو من المحتوم قال سليمان الآن قد فهمت جعلت فداك فزدني
قال يا سليمان إن من الأمور أمورا موقوفة عند الله تبارك وتعالى يقدم منها ما يشاء ويمحو ما يشاء و
يا سليمان إن عليا عليه السلام كان يقول العلم علمان فعلم علمه الله ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فإنه يكون ولا يكذب
نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحدا من خلقه يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء
ويمحو ويثبت ما يشاء قال سليمان للمأمون يا أمير المؤمنين لا أنكر بعد يومي هذا البداء ولا أكذب به إن شاء
الله تعالى والحديث طويل أخذنا موضع الحاجة منه لا يخفى أن المستفاد من هذه الأحاديث وغيرها أن المشية
والإرادة والقدر والقضاء أنواع الكتابة في الألواح والكتب الموضوعة في السماوات المتفاوتة
بالإجمال والتفصيل والوثاقة والحتم والبعد منه والمحتوم هو ما يكتب في ليلة القدر وأن الله تعالى

يكتب

يكتب في ليلة القدر اعلم أن البداء مشتق من البدو بمعنى الظهور وقال ابن الأثير البداء هو استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم
ولا شك أن البداء بهذا المعنى محال على الله سبحانه بل الذي ذهب إليه أهل البيت عليهم السلام هو محو الله ما يشاء وإثباته ما يشاء
والبداء بهذا المعنى ثابت بالكتاب والسنة المتواترة وإنكاره كان إنكار ضروري من ضروريات مذهب الشيعة وقد ثبت أن البداء
بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ولا يخفى أن البداء أعم من النسخ فإن البداء يتحقق في غير الأحكام أيضا مثل
أن يكتب أن عمر زيد خمسون سنة ثم يمحوه ويكتب أن عمره ستون بسبب صلة رحم مثلا أو يكتب أن عمره أربعون ثم ينقطع
رحمه ثم اعلم أن اليهود أنكروا النسخ وقالوا إنه قد فرغ من الأمر ثم اعلم أن اليهود أنكروا النسخ الفلاسفة مثلا ينكرون البداء
فإنهم أيضا قالوا إنه قد خلق العقل وفرغ من الأمر ولا ريب أن قول الفلاسفة لا يصدر من الواحد إلا الواحد لا يجتمع
مع القول بالبداء وكذا قولهم أفعاله غير معللة بالأغراض لا يجتمع مع القول بالبداء فالفلاسفة أيضا مثل اليهود
وروى ابن بابويه رحمه الله عن الرضا عليه السلام أنه قال لسليمان المروزي وكان ينكر البداء أحسبك ضاهيت اليهود في هذا
الباب قال أعوذ بالله من ذلك وما قالت اليهود قال قالت اليهود يد الله مغلولة يعنون أن الله قد فرغ من الأمر
فليس يحدث شيئا ثم اعلم أن الاعتقاد بالبداء من أعظم الواجبات والطاعات وأفضلها والتكلم به والأحاديث في
شأنه وتمجيده عليه كثيرة من الروايات الواردة من طرق أهل البيت عليهم السلام منها ما رواه الكليني في الكافي بسنده عن
زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال ما عبد الله بشيء مثل البداء وما رواه أيضا في الكتاب المذكور بسنده عن مالك الجهني
قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه فإن قيل ما فائدة
البداء وما السبب في كونه من أعظم العبادات وترتب الأجر والثواب على التكلم به والتحدث عنه قلت فوائده منها
أنه لطف مقرب إلى الطاعة ومبعد عن المعصية فإن المكلف إذا اعتقد إمكان محو ما كتب له في أم الكتاب
من الشر وقلة العمر وضيق المعاش بسبب الدعاء والتضرع والعبادة وصلة الرحم والتصدق وبطل الفقر صار داعيا
متضرعا ومقبلا إلى العبادات وصلة الأرحام والتصدقات بخلاف من لم يؤمن بالبداء ولم يعتقد المحو والإثبات
فإنه لا يدعو ولا يتضرع لأن اعتقاده أن ما كتب له لا يتغير وينبغي أن يأتي بمثال للبداء وإن كان ليتبين البداء

في الغائب لا يخفى أن المتعارف عند الملوك أن يكتبوا في دفاترهم لكل واحد من أعوانهم وخدمهم وظيفة معينة مناسبة
لأحوالهم ثم يعلمونهم بأن من خدم خدمة حسنة صادقا ومعاونة جميلة فله الزيادة ومن قصر فله النقصان والخسران
فبعد ذلك من ظهر منه حسن الخدمة والمعاونة يأمر الملك بمحو ما كتب له أولا ويثبت الزيادة ومن ظهر منه التقصير يأمر
بمحو ما كتب له وإثبات ما هو أنقص مما كتب ولا ريب أن هذا الفعل من الملك بسبب رغبة الخدم والأعوان إلى حسن
الخدمة والمعاونة طمعا في الزيادة وخوفا من النقصان والخسران فهكذا ملك الملوك أو ملكه بأن يكتبوا لكل واحد
من عباده شيئا معينا من العمر والرزق والسعادة والشقاوة ثم أخبرهم بالكتابة وبالمحو والإثبات فقال عز اسمه
قائل يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب وأخبرهم ووعدهم بالزيادة فقال لئن شكرتم لأزيدنكم وأمرهم
بالدعاء ووعدهم الاستجابة فقال ادعوني أستجب لكم وأخبرهم رسول الله صلى الله عليه وآله بأن التصدق وصلة الرحم يزيدان
في العمر والمال ولا ريب أن المعتقد الموقن بالبداء يرغب في الدعاء وشكر النعم طمعا في الاستجابة وزيادة النعم و
يرغب في التصدق وصلة الرحم طلبا لزيادة العمر والمال اعلم أن صاحب الوافي حيث بنى تفسير الآيات في
الأحاديث على قواعد المتصوفة والمتفلسفة وسلك منهجهم في البداء تفسيرا غريبا يتعجب منه صاحب الطبع السليم
والعقل المستقيم وهذه عبارة الوافي فإن قيل كيف يصح نسبة البداء إلى من أحاط علمه بكل شيء أزلا وأبدا
على ما هو عليه في نفس الأمر وتقدس عما يوجب التغير والسنوح ونحوهما فاعلم أن القوى المنطبعة الفلكية لم تحط
بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الأمور بل إنما ينتقش فيها الحوادث شيئا
فشيئا وجملة فجملة مع أسبابها وعللها على نهج مستمر ونظام مستقر فإن ما يحدث في عالم الكون والفساد
إنما هو من لوازم حركات الأفلاك ونتائج بركاتها فهي تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا فمهما حصل لها العلم
بأسباب حدوث أمر ما في هذا العالم حكمت بوقوعه فيه فينتقش فيها ذلك الحكم وربما تأخر بعض الأسباب الموجب
لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقية الأسباب لولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك لعدم اطلاعها
على سبب ذلك السبب ثم لما جاء أوانه واطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأول فيمحو عنها نقش الحكم السابق

ويثبت

ويثبت الحكم الآخر مثلا لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لأسباب تقتضي ذلك ولم يحصل لها العلم
بتصدقه الذي سيأتي به قبيل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على أسباب التصدق بعد ثم علمت وكان موته بتلك
الأسباب مشروطا بأن لا يتصدق فتحكم أولا بالموت وثانيا بالبرء وإذا كانت الأسباب لوقوع أمر ولا وقوعه
متكافئة ولم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعد لعدم مجيء أوان سبب ذلك الرجحان بعد كان لها التردد في وقوع
ذلك الأمر ولا وقوعه فينتقش فيها الوقوع تارة واللاوقوع أخرى فهذا هو السبب في البداء والمحو والإثبات
والتردد وأمثال ذلك في أمور العالم وأما نسبة ذلك كله إلى الله تعالى فلأن كل ما يجري في العالم الملكوتي إنما يجري
بإرادة الله تعالى بل فعلهم بعينه فعل الله سبحانه حيث إنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون إذ لا داعي
لهم على الفعل إلا إرادة الله عز وجل لاستهلاك إرادتهم في إرادته تعالى إلى آخر كلامه أقول لا يخفى على العارف اللبيب
والعاقل الأريب أن هذا التفسير للبداء المخالف لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وللأحاديث الواردة عن الأئمة
عليهم السلام لأن الآية والروايات صريحة في أن الماحي المثبت هو الله سبحانه لا النفوس الفلكية كما زعم صاحب
الوافي ليت شعري أي دليل دل على ثبوت النفوس للأفلاك وإن سلمنا وجود الدليل على ثبوت النفوس الفلكية
فكيف تكون جاهلة بجهل مركب حاكمة بما ليس لها عليه دليل مع أنه يزعم جميع الأمور الحادثة في عالم الكون من لوازم
حركاتها ونتائج بركاتها وكيف يتسلط الله تعالى هذه النفوس الجاهلة على الأمور الحادثة في عالم الكون فربما يحدث
منها لجهلها ما يكون فيه ما يستتبع فسادا واختلالا بالنظام ولا يخفى أن نسبة وجود أمور عالم الكون إلى الأفلاك مخالف
للدين ضرورة لأن ما يحدث في عالم الكون من أفعال العباد مخلوقة لهم بالضرورة وما يحدث من غير أفعال العباد
فهو مخلوقة لله بدلالة الآيات والروايات وإجماع المليين وأفعال النفوس الفلكية من حيث لا يعصون الله
ما أمرهم لا تصير أفعال الله فإن قيل المتفلسفة لم يقولوا بالبداء حيث قالوا بأنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد
وقالوا بأن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض فهل هم قائلون بالقضاء والقدر أم لا قلنا هم قائلون

بهما ولكن فسرهما بغير ما فسرهما ائمتنا وسادتنا عليهم السلام قال السيد الداماد من المتفلسفة ان القضاء هو المعلول الاول
يعني العقل الاول لان القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه التفصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو
ساير المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول يجري مجرى تفصيل الجملة
ولا يخفى ان هذا المعنى المفصل لم يدل عليه دليل ولم يشهد به شاهد من العقل والنقل بل يخالف لهذه الاخبار
وغيرها من الاخبار الكثيرة المأثورة عن الائمة الطاهرة المطهرة عليهم السلام فصل في ابطال قول الفلاسفة
والمتفلسفة بان الله تعالى فاعل موجب بل كل حي من الملكة والجن والانس فعالهم على سبيل الايجاب والاضطرار
اعلم انه من مسلمات الفلاسفة والمتفلسفة ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وكل فعل محفوف بوجوبين وجوب سابق
ووجوب لاحق واكثر المعتزلة اعتقدوا ان الفعل يوجد بعد ان يصير اولى من دون ان يصل الى حد الوجوب
وهو مذهب اهل البيت عليهم السلام وهو الحق واستدل الفلاسفة على دعواهم بان الممكن لاحتياجه الى العلة
المؤثرة في وجوده وجود الاولوية غير كافية في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب
وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فان لم يكن اختصاص
احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الاخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم يكن الاولوية
الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وحاصل هذا الكلام ان وجود الفعل بالاولوية غير ممكن
فان من خواص الممكن ان لا يلزم من فرض وقوعه محال ووجود الفعل بالاولوية مستلزم لاحد المحالين وهما
خلاف الفرض والترجح بلا مرجح وهو محال بالضرورة واستدلوا ايضا بان الاولوية لا تنشأ الا من العلة
التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح
لم يوجد في الاخر لم يكن العلة التامة علة تامة وان فرض اختصاص احد الوقتين بالوجود لغير مرجح لزم
الترجح بلا مرجح وهو محال فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فما لم يجب وجود الممكن عن علته بحيث

يستحيل

يستحيل تخلفه عنه لم يوجد وهو وجوب السابق على وجوده لانه وجب ولا وجود من علة فوجد ثم انه اذا
وجد فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوب اللاحق والجواب
عن الاول بانا لا نسلم ان يكون من خواص الممكن مطلقا سواء كان مما يقع او مما لا يقع اصلا ان لا يلزم من فرض وقوعه
محال وعلى تقدير التسليم لا يلزم من فرض عدم المرجح الترجح بلا مرجح بل اللازم منه الترجيح بلا مرجح وهو ممكن غير محال
عند القائلين بالاولوية وانما قلنا اللازم الترجيح لا الترجح فان المفروض ان الفاعل يرجح الوجود والعدم
بغير مرجح وهو الترجيح بلا مرجح لا الترجح فان الترجح بلا مرجح هو حصول الاثر من غير مؤثر والجواب عن دليلهم الثاني
بمثل الجواب عن الدليل الاول بمنع لزوم الترجح بلا مرجح ان فرض اختصاص احد الوقتين بالوجود لغير
مرجح بل اللازم الترجيح بلا مرجح وهو عندنا غير محال بل ممكن غير واقع واستدلوا ايضا على الايجاب ونفي الاولوية
بان مع حصول الاولوية ان جاز حصول الطرف الاخر لما كانت الاولوية اولوية وان لم يجز فهو الايجاب هذا
ما حرره خلاصة نصير الدين في قواعد العقايد واستدل ايضا على هذا المدعى في رسالته الفارسية في الجبر والاختيار
بان مع رجحان احد الطرفين ان لم يمكن وقوع الطرف المرجوح احتمالا فان لم يمكن فهو المراد لانه ليس المراد بالوجوب
الا هذا القدر وان امكن وقوع الطرف المرجوح مع وجود الرجحان في الطرف الراجح فهو اكثر استحالة من حصول
احد المتساويين من غير مرجح والجواب عن هذين الاستدلالين بانا نختار ان مع رجحان احد الطرفين واولويته
امكان الطرف الاخر ولا يلزم منه ان لا يكون الاولوية اولوية ولا يلزم ترجح المرجوح لان غاية ما يلزم منه
يلزم من وقوع الطرف المرجوح لا من امكانه وامكان الوقوع لا يستلزم الوقوع والحق ان مع اولوية
احد الطرفين الطرف الاخر ممكن غير واقع والعقل حاكم بامكانه وعدم وقوعه واستدلوا ايضا على الايجاب
واضطرار العبد في اختياره بانه لو لم يجب اختيار العبد لاحد طرفي فعله الاختياري وتركه بالنسبة الى
المبادي التي ليس شيء منها باختياره لزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة اما بيان الملازمة فبانه
ان لم يتحقق بعض من المبادي التي يتوقف عليها الاختيار امتنع تحققه وان وجد جميع ما يتوقف عليه

والمقدم لزم امكان التخلف عن العلة التامة واما بطلان التالي وهو امكان تخلف المعلول عن العلة التامة ولهم
على بطلان التالي وهو امكان تخلف المعلول عن العلة التامة دليلان احدهما ما تمسك به شارح التجريد للتجريد وهو
انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده
في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على
الاخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يتوهم من انه لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح
من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ارادته وتعلقها لكونه من شرائط
التاثير موجبا في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر
ترجحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا واما الثاني فما ذكره ابن سينا في الهيات الشفاء وهو انه لو لم يكن المعلول
واجبا بالعلة وبالقياس اليها كان عند وجود العلة ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص باحد
الامرين وهذا محتاج من راس الى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم او العدم عن الوجود عند وجود
العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص له
وجوده فلا يكون قد حصل له وجوده وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا الموضع
بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به يتخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد
ما لم يجب انتهى فالجواب عن اصل الشبهة بمنع بطلان التالي وهو امكان تخلف المعلول عن علته التامة عقلا لان التحقيق
ان المعلول ان كان فعلا للفاعل بالطبع فتخلفه عن علته التامة محال عقلي فان الهبوط الذي هو فعل بالطبع
للحجر يجب بوجود علته التامة التي هي اقتضاء الطبع وعدم المانع من الهبوط من القاسر فانه لو تخلف عن علته
التامة لزم الترجح بلا مرجح وهو محال بالاتفاق واما المعلول اذا كان بارادة الفاعل او فعلا له تابعا للارادة فلا يجب
بالعلة بل تخلفه عن العلة ممكن عقلي غير واقع ومحال عادي وبيان ما قلنا ان الفاعل للارادة اذا علم المصلحة
في فعل يتعلق به ارادته ولكن ارادته لا يجب بوجود علتها التي هي العلم بالمصلحة والفاعل وعدم المانع

بل

بل يصير اولى ومع الاولوية يمكن عقلا ان يتعلق ارادة الفاعل بالمرجوح وترجيح المرجوح ليس محالا عقليا بل هو محال عادي
وبعد تحقق الارادة بسبب العلم بالمصلحة لا يجب الفعل بوجود علته التي هي الارادة مع علتها فانه يجوز عقلا ان يفسخ
المريد ارادته بعد تحققها فحاصل كلامنا ان الفاعل بالارادة لا يجب ارادته وفعله بالعلة التامة وجوبا عقليا
بل يصيران اولى ويجبان وجوبا عاديا فعلى ما اخترناه لا يلزم قبح التكليف فان المكلف اذا صار بمعونة التوفيق
فعل المامور به في نظره راجحا نعلم قطعا انه لا يتركه وان كان قادرا على تركه فمن حيث انه قادر على تركه فيثاب بفعله
وكذا اذا صار فعل المعصية في نظره راجحا بتسويلات ابليس وهوى النفس وتزيينها نعلم انه يفعلها ولا يتركها
الا بعصمة الله ولكنه قادر على تركها فهو من حيث انه قادر على تركها يستحق العقاب واما على مذهب القائلين بالايجاب
يلزم قبح التكليف وبطلان الثواب والعقاب ولا يخفى انه بما حققناه ظهر الجواب عن شبهتي شارح التجريد وابن سينا
وبيان الجواب عن الشبهة الاولى ان ما ادعاه الشارح من لزوم ترجح احد المتساويين من غير مرجح ممنوع غير معقول
بل اللازم هو ترجيح المرجوح بالفاعل المرجح وهو امر ممكن ولكنه غير واقع وتحقيق المقام ان معلول الفاعل بالارادة
شيئان الاول وجود الارادة والثاني وجود المراد فاذا تحقق في زمان علة الارادة وهو الداعي ووجود الفاعل
يصير الارادة اولى وارجح فباولويتها لا يتخلف عن علتها ولكنه من حيث لم تبلغ الى حد الوجوب يمكن فرض تخلفها
عن العلة في زمان اخر فيلزم ح ترجح المرجوح وهو ترك الارادة بمرجح وهو الفاعل ولا يلزم على هذا التقدير ما ادعاه
شارح التجريد من ترجح احد المتساويين بلا مرجح والمعلول الثاني وهو الفعل المراد اذا تحقق علته وهي الداعي والفاعل
والارادة يوجد الفعل المراد ولا يتخلف عن علته ولكنه حيث لم يبلغ الى حد الوجوب يمكن فرض عدمه مع وجود العلة
ولا يلزم من هذا الفرض امر محال بل اللازم ترجيح المرجوح بمرجح وهو الفاعل وهو غير محال ولا يلزم من فرض وجود المراد
في احد الزمانين ترجح احد المتساويين بلا مرجح كما ظنه هذا الشارح لان تخلف وجود المراد في احد الزمانين عن علته
بفسخ الفاعل ارادته وفي الزمان الاخر عدم التخلف لعدم فسخ ارادته لا يستلزم الا ترجيح الفاعل الراجح وهو وجود
المراد في احد الزمانين وترجيح المرجوح وهو ترك المراد في زمان اخر ان قيل ان مرادك ان مع ان وجود المراد باعتبار

الزمانين شيئان معًا وبأن فرض الوجود في احد الزمانين وعدم ترجحه في الزمان الاخر ترجح لاحد المتساويين
من غير مرجح قلنا على هذا التقدير لا يلزم ترجح احد المتساويين من غير مرجح لانه لم يترجح بنفسه بل ترجح بالفاعل
فليس اللازم الا ترجيح الفاعل احد المتساويين بلا مرجح وهو غير محال ولكنه غير واقع وبيان الجواب عن الشبهة
الثانية وهي شبهة ابن سينا ان مراده بقوله لو لم يكن المعلول واجبا بالعلة كان عند وجود العلة ممكنا فجاز
ان يوجد وان لا يوجد انه على تقدير عدم وجوب المعلول بوجود العلة يلزم تساوي وجود المعلول وعدمه عند وجود العلة
فهو مسلم لانه على ما بيناه وحققناه وجود المعلول يصير اولى بسبب هذه الاولوية لا يتخلف وجود المعلول عن
وجود العلة وان كان تخلفه ممكنا والتخلف من حيث هو ممكن يمكن فرضه ولا يلزم من فرضه الا ترجيح المرجوح وهو
ممكن عندنا ولكنه غير واقع فعلى ما ذكرناه لا يلزم ان يكون المعلول مع وجود العلة محتاجا الى مخصص ثالث يتعلق
بالوجود عن العدم والعدم عن الوجود فلا يلزم التسلسل ولا عدم وجود ما يتخصص كما زعمه ابن سينا والسلام
على من اتبع الهدى وايضا يندفع بما حققناه ما توهمه الدواني ايضا في الحاشية القديمة على الشرح الجديد
للتجريد من ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح قال لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر ان كان لا
لمرجح لزم ترجح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان لمتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل
في تعلقات الارادة ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح قال انتهى وبيان
دفع هذه الشبهة انا نختار الشق الاول من شقيها وهو تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر لا لمرجح
ونمنع لزوم ترجح احد المتساويين من دون مرجح لان الارادة صادرة من الفاعل فلا يلزم الترجح بلا مرجح
الذي هو محال عند جميع العقلاء وهو حصول الاثر من غير مؤثر والفعل من غير فاعل ولا يخفى انه يلزم القائلين
بالايجاب محذوران عظيمان احدهما ان لا يكون الله تعالى قادرا اصلا لانهم نفوا قدرته عما سوى العقل
الاول فانهم قالوا لا يصدر عن الواحد الا الواحد واعتقدوا ان الله تعالى مضطر في ايجاد العقل الاول
حيث قالوا بالايجاب اعاذنا الله تعالى من هذه العقيدة السخيفة الباطلة وثانيهما لزوم قبح التكليف وبطلان

الثواب

الثواب والعقاب وخلق الجنة والنار وبعث الرسل عليهم السلام لانه لا يكون للمحسن مجازاة ولا على المسيء لائمة والعجب كل
العجب من السيد الفاضل الداماد انه حيث اتبع ابن سينا وقال بالايجاب والقضاء الحتم والقدر اللازم
اعترض على نفسه بان العذاب مع الايجاب والقضاء الحتم كيف يجوز ثم اجاب بان العذاب شر قليل في جنب
عليه خير كثير وما كان كذلك من الشر يجوز ان يفعله الله وما يترتب عليه وهو الزجر بالعذاب على جبلة ما لا يتم ارتداع
نفوس المكلفين عن المعاصي والمآثم الا به ثم وجوب الوفاء بذلك من متممات اسباب الارتداع ثم قال ايضا ما حاصله
ان استجلاب المثوبات والعقوبات من لوازم ماهيات الافعال من الحسنات والسيئات وانما يرجع الثواب
والعقاب الى الفاعل المباشر بالارادة والاختيار وان لم يكن هو العلة التامة المقتضية لوجوب الفعل
لانه المحل القابل كالادوية الترياقية والسمية انما تظهر خواصها وآثارها في ابدان شاربيها لا في جنبهم
انتهى اقول ما قال هذا الفاضل في قبساته قد اقتبسه من اشارات ابن سينا وحاصل كلامه ان الله تعالى
جعل الكفار والفجار مضطرين في الكفر والفجور ثم يظلمهم ويدخلهم في النار التي وقودها الاحجار لارتداع جماعة
قليلة وهم المنقول ولا شك ان هذا القول والاعتقاد مخالف للكتاب والسنة المتواترة بل مخالف لضروريات
الفرقة الناجية ويلزم ايضا من قوله ان يكون الله تعالى كاذبا في قوله ولا يظلم ربك احدا ويلزم ايضا من تجويز الظلم على
الله في تعذيب الكفار والفجار وتجويز الكذب على الله في اخباره بالتعذيب وتخليد الكفار في النار ومكالمات اهل
الجنة والنار لان التعذيب بالنار من غير جرم اعظم من الكذب وما ذكره من ان وجوب الوفاء بالوعيد من
متممات الارتداع ممنوع لان الوفاء بالوعيد في النشأة الاخرى فكيف يمكن ان يكون سببا للارتداع في
هذه النشأة الدنيا ثم اعلم ان ابن سينا حيث قال بالايجاب والقضاء الحتم جوز في الاشارات تاويل الآيات
الدالة على التعذيب ثم سلم عدم التاويل فاجاب بما يرد على القائلين بالايجاب من تجويز الظلم على الله تعالى واجاب
هذا الفاضل في قبساته ولا ريب ان تجويز تاويل آيات التعذيب كفر وزندقة ويستلزم لتجويز جميع النصوص الواردة
في الكتاب والسنة فلا يبقى وثوق بقول الله سبحانه وبقول انبيائه ورسله العياذ بالله من هذه العقيدة السخيفة

ولا يخفى ان كل ما يرد من المفاسد على الجبرية والاشعرية يرد على القائلين بالايجاب من الفلاسفة والمتفلسفة
وينبغي ان نبين هنا اختلاف الامة في خلق الافعال وابطال الباطل واثبات الحق اعلم ان مذاهب
الامة في خلق الافعال سبعة الاول مذهب الفلاسفة وهو الايجاب وقد بيناه آنفا والثاني مذهب جهم بن
صفوان الترمذي ومن تبعه ذهب الى انه لا فرق بين حركة الصحيح وحركة المرتعش في انهما صادرتان عن الله
وغير مجامعين لقدرة العبد وهذا قول ضعيف سخيف بين الضعف والسخافة وقد طعن العلماء من المعتزلة
على بشر المريسي وهو من الجبرية فقال ان حمار بشر اعقل من بشر فان حماره اذا اتى جدولا ووجد انه يقدر على
طفره طفره وان وجد انه لا يقدر على طفره لم يطفره فحمار بشر فرق بين مقدوره وغير مقدوره وبشر لم يفرق
والثالث مذهب الاشعري ذهب فرارا من امثال هذه التشنيعات التي ترد على الجهمية الى ان لله قدرة
وللعبد قدرة فاذا كان صحيحا غير مرتعش ولكن قدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل وقدرته
التي تكون مع الفعل ليس لها تاثير في الفعل بل الفعل يصدر بقدرة الله تعالى فبوجود هذه القدرة في الصحيح
وعدمها في المرتعش فرق بين حركة الصحيح وحركة المرتعش ولا ريب ان ما يلزم الجبرية يلزمهم لان وجود القدرة
التي لا تاثير لها لا ينفعهم ولا يخرجهم من الجبر ولا يدخلهم في الاختيار والرابع مذهب القاضي الباقلاني من
اهل السنة قال ان ذات الفعل من الله الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة او معصية وحاصل كلامه
ان الصلوة والزنا يشتركان في ان كل واحد منهما حركة ولكن يتصف حركات الزنا بالزنا وحركات الصلوة
بالصلوة واصل الحركة بقدرة الله وصفتها بقدرة العبد وهذا الكلام ركيك ينكره العقل المستقيم ويلزمه
ما يلزم الجبرية والاشعرية والخامس مذهب ابي اسحق ذهب ابو اسحق الى ان القدرتين مؤثرتان ولا ريب
ان الفلاسفة القائلين بالايجاب والجهمية والاشعرية والباقلاني وابا اسحق كلهم من اهل الجبر ويلزمهم بطلان
الثواب والعقاب وخلق الجنة والنار وان لا يكون للمحسن مجازاة ولا على المسيء لائمة والمذهب السادس
مذهب اكثر المعتزلة انهم ذهبوا الى ان العبد مستقل في فعل كل طاعة وترك معصية بتوفيق الله وعصمته

ومشيته

ومشيته وقضائه وقدره وليس معصية بمشية الله وهذا لانه حتى نقل عن الجبائية من المعتزلة ان
فعل العبد غير مقدور لله وعن البلخي ان مثل فعل العبد غير مقدور له تعالى وعن النظام ان القبيح غير مقدور له
وهؤلاء المعتزلة الملقبون بالمفوضة لانهم اعتقدوا ان الله سبحانه فوض اليهم امرهم وهم مستقلون في
افعالهم بحيث لا يحتاجون في الطاعات الى التوفيق والعصمة وفي المعصية يغلب مشية العبد مشية الله وليس
فعل العبد بخذلان الله قال علي بن ابراهيم في مقدمات تفسيره ان المعتزلة قالوا نحن نخلق افعالنا وليس لله
فيها صنع ولا مشية ولا ارادة ويكون ما شاء ابليس ولا يكون ما شاء الله وقال الفضل بن شاذان
في الايضاح المعتزلة يقولون ان الله تعالى لم يقض ولم يقدر علينا خيرا ولا شرا ثم قال ويقولون ان الله لم يخلق
الشر وان اعمال العباد ليست مخلوقة وانه يكون ما لا يشاء الله وان الله لا يريد الشر ونقل من شرح جمع الجوامع
لبدر الدين الزركشي الشافعي ان المعتزلة يعتقدون ان الامر مستانف بمشية العبد مستقلا من غير سبق قضاء وقدر
لذلك قيل لهم القدرية لانهم نفوا القدر والمذهب السابع هو الامر بين الامرين وهو المذهب الحق الذي اخترناه
وقد اثبته الصادق عليه السلام وابطل الجبر والتفويض بقوله لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين والامر بين الامرين
هو ان العبد يفعل الخير ويترك الشر بتوفيق من الله وعصمته ويفعل الشر ويترك الخير بخذلان الله وانما قيل
ما التوفيق والعصمة والخذلان فقد التوفيق هو ان الله تعالى بعد ما مكن العبد من فعل الخير والشر وتركهما واعطاه
القدرة والاختيار فهو يفعل به ما يقربه الى الطاعة ويبعده عن المعصية وهذا التقرب يسمى بالتوفيق والمبعد
يسمى بالعصمة وقد لا يفعل به المقرب والمبعد بل تركه بعد النهي عن المعصية وهذا الترك يسمى بالخذلان والروايات
الدالة على ما ادعيناه كثيرة منها ما نقل الطبرسي في الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لا تقولوا وكلهم الله
الى انفسهم فتوهنوه ولا تقولوا اجبرهم فتظلموه ولكن قولوا الخير بتوفيق الله والشر بخذلان الله وكل سابق في
علم الله ومنها في التوحيد لابن بابويه رحمه الله عن الصادق عليه السلام انه قال الناس في القدر على ثلثة اوجه رجل يزعم ان
الله عز وجل اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله

في سلطانه عز وجل من زعم ان الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون فاذا احسن حمد الله واذا اساء
استغفر الله فهذا مسلم بالغ وفي كتاب الكافي عن ابي طالب القمي عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت اجبر الله على
المعاصي قال لا قلت ففوض اليهم الامر قال لا قلت فماذا قال لطف من ربك بين ذلك وفي
كتاب معاني الاخبار لابن بابويه رضي الله عنه حديث طويل عن عبد الله بن الفضل الهاشمي وهذا موضع الحاجة منه قال
قلت قوله عز وجل وما توفيقي الا بالله وقوله عز وجل ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي
ينصركم من بعده فقال اذا فعل العبد ما امره الله عز وجل به من الطاعة كان فعله وفقا لامر الله عز وجل وسمي
العبد به موفقا واذا اراد العبد ان يدخل في شيء من معاصي الله فحال الله تبارك وتعالى بينه وبين تلك المعصية
فتركها كان تركه لها بتوفيق الله تعالى ومتى خلى بينه وبين تلك المعصية فلم يحل بينه وبينها حتى يركبها فقد خذله
ولم ينصره ولم يوفقه وفي كتاب الاحتجاج للطبرسي عن ابي جعفر عليه السلام انه قال للحسن البصري اياك ان تقول بالتفويض
فان الله عز وجل لم يفوض الامر الى خلقه وهنا منه وضعفا ولا اجبرهم على معاصيه ظلما والخبر طويل وهذا
موضع الحاجة منه وفيه ايضا عن حبيب السجستاني عن ابي جعفر عليه السلام قال ان في التورية مكتوبا يا موسى
اني خلقتك واصطفيتك وقويتك وامرتك بطاعتي ونهيتك عن معصيتي فان اطعتني اعنتك على
طاعتي وان عصيتني لم اعنك على معصيتي يا موسى ولي المنة عليك في طاعتك ولي الحجة عليك في
معصيتك وفي التوحيد عن المفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين
امرين قال قلت ما امر بين امرين قال مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته
ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذي امرته بالمعصية ثم اعلم انه قد
يطلق المفوضة على من يقول بان الله تعالى فوض امر الخلق والرزق الى محمد وقول الصادق عليه السلام ولا تفويض
ينفيه ويبطل ايضا كما ينفي ويبطل مذهب المعتزلة القائلين بالتفويض كما بيناه ويدل على هذا المدعى
ما رواه ابن بابويه في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام عن يزيد بن عمر بن معاوية الشامي قال دخلت على علي

بن موسى الرضا عليهما السلام بمرو فقلت له يا ابن رسول الله روي لنا عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال لا جبر
ولا تفويض بل امر بين امرين ما معناه فقال من زعم ان الله يفعل افعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر ومن
زعم ان الله فوض امر الخلق والرزق الى حججه فقد قال بالتفويض والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك
فقلت يا ابن رسول الله فما امر بين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان ما امروا به وترك ما نهوا عنه قلت فهل
لله عز وجل مشية وارادة في ذلك فقال اما الطاعات فارادة الله ومشيته فيها الامر بها والرضا لها
والمعاونة عليها وارادته ومشيته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها قلت فلله عز وجل فيها
القضاء قال نعم ما من فعل يفعله العباد من خير وشر الا ولله فيه قضاء قلت ما معنى هذا القضاء قال الحكم عليهم
بما يستحقونه على افعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة فان قيل قد روي عن النبي صلى الله عليه وآله
القدرية مجوس هذه الامة فالقدرية هي الجبرية او المفوضة قلنا الجبرية يقولون ان القدرية هم المفوضة
لانكارهم قضاء الله وقدره في افعال العباد والمفوضة يقولون ان القدرية هم الجبرية لانهم قائلون بالقضاء
الحتم والقدر اللازم في افعال العباد والذي يستفاد من عدة احاديث انهم المفوضة ومن بعض الاحاديث
يستفاد انهم الجبرية ومما يدل على انهم المفوضة ما روي عن الصادق عليه السلام ان القدرية مجوس هذه الامة وهم
الذين ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه وما روي في الكافي عن يونس بن عبد الرحمن قال
قال لي ابو الحسن الرضا عليه السلام يا يونس لا تقل بقول القدرية فان القدرية لم يقولوا بقول اهل الجنة ولا بقول اهل
النار ولا بقول ابليس فان اهل الجنة قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وقال
اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين وقال ابليس رب بما اغويتني فقلت ما اقول بقولهم الى
آخر الحديث ومما يدل ايضا على انهم هم المفوضة ما روي في الكافي عن يونس بن صالح عن بعض اصحابه
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الجبر والقدر فقال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها
الا العالم او من علمها اياه العالم ومما يدل على ان القدرية هم الجبرية ما رواه الشيخ الفقيه ابو جعفر محمد بن علي

بن بابويه القمي رحمه الله في كتاب التوحيد عن اسماعيل بن ابي زياد عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عن علي عليه السلام قال دخل
رجل من اهل العراق على امير المؤمنين عليه السلام فقال اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام ابقضاء من الله وقدر فقال له امير
المؤمنين عليه السلام اجل يا شيخ فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد الا بقضاء من الله وقدر فقال الشيخ عند الله
احتسب عنائي يا امير المؤمنين فقال مه يا شيخ لعلك تظن قضاء حتما وقدرا لازما لو كان كذلك
لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر ولسقط معنى الوعد والوعيد ولم يكن على مسيء لائمة ولا لمحسن محمدة
ولكان المحسن اولى باللائمة من المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء
الرحمن وقدرية هذه الامة ومجوسها يا شيخ ان الله عز وجل كلف تخييرا ونهى تحذيرا واعطى على القليل كثيرا ولم يعص
مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا من النار
قال فنهض الشيخ وهو يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا اوضحت من ديننا ما كان
ملتبسا جزاك ربك عنا فيه احسانا الى آخر الابيات وقد روي هذا الحديث عن ابن عباس مع زيادة وهي
هذه فقال الشيخ يا امير المؤمنين فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وما هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا
بهما فقال امير المؤمنين عليه السلام الامر من الله والحكم ثم تلا هذه الآية وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين
احسانا قال الطبرسي في الاحتجاج بعد نقل هذا الحديث عن علي بن محمد العسكري وروى اهل السير ان الرجل
قال فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا امير المؤمنين قال الامر بالطاعة والنهي عن المعصية والتمكين من فعل
الحسنة وترك المعصية والمعونة على القربة اليه والخذلان لمن عصاه والوعد والوعيد والترغيب والترهيب كل ذلك
قضاء الله في افعالنا وقدره لاعمالنا فقال الرجل فرجت عني يا امير المؤمنين انتهى اقول الجمع بين هذه الاحاديث
يقتضي ان يكون الجبرية والمفوضة كلهم قدرية ومجوس هذه الامة وان لا يكون مؤمن سوى من قال بالامر بين
الامرين فان قيل كيف يكون الحكم بكفر الجبرية وقد دل بعض الآيات على الجبر مثل يهدي من يشاء ويضل من يشاء
ومثل قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى قلنا امثال هذه الآيات متشابهات والآيات الدالة

على الاختيار محكمات فيجب تأويل المتشابهات وحملها على المحكمات والآيات المحكمات الدالة على الاختيار
اقسام الاول الآيات الدالة على مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره والوعد بالثواب على طاعته والعقاب
على معصيته كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى انه كان عبدا شكورا ان ابراهيم لاواه حليم وانك لعلى خلق عظيم وقوله
للذين كفروا ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون وغيرها من الآيات الثاني الآيات الدالة على المجازاة على الافعال
قال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون وغيرها من الآيات الكثيرة الثالث الآيات
الدالة على ان افعال العباد مستندة اليهم صادرة عنهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون
الا الظن من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني
ولوموا انفسكم وغيرها من الآيات الكثيرة الرابع الآيات التي نزه بها الله تعالى نفسه عن الظلم قال الله تعالى
ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وغيرها من الآيات
الخامس ذم الله عباده على الكفر والمعاصي الصادرة عنهم قال الله تعالى كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا
اذ جاءهم الهدى وماذا عليهم لو آمنوا وغيرها من الآيات الكثيرة السادس الآيات الدالة على العفو وهي
كثيرة وانما يتحقق العفو لو صدر الذنب عن العبد السابع الآيات الدالة على الانكار كقوله تعالى لم تلبسون
الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله انى تصرفون انى تؤفكون وغيرها من الآيات الكثيرة الثامن الآيات
الدالة على انه تعالى خير عباده في افعالهم وجعلها معلقة بمشيتهم فقال تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وغيرها من الآيات
التاسع الآيات الدالة على [illegible] نفي المشية عن نفسهم قال سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء العاشر الآيات الدالة على امر العباد بالافعال وهي كثيرة الحادي عشر الآيات
الدالة على حث الله عباده على الاستعانة مثل قوله استعينوا بالله وغيرها من الآيات الثاني عشر الآيات الدالة على
اعتراف الكفار والعصاة باستناد افعالهم اليهم وهي كثيرة الثالث عشر الآيات الدالة على فعل الله اللطف بالعباد
مثل قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وغيرها من الآيات ويمكن ان يدل قوله يهدي من يشاء ويضل من يشاء

بان يكون المراد بالهداية التوفيق واللطف وبالاضلال الخذلان وهو ترك التوفيق ويمكن تاويل الاية الاخرى
بان الله سبحانه كان ينصر نبيه صلى الله عليه وآله في بعض الحروب ولا يكله الى نفسه ويرمي عنه فالاية نحو التمدح بالنصر
ثم اعلم ان العقل الصحيح حاكم بثبوت الاختيار وبطلان الجبر بالبديهة الا ترى ان الناس كلهم يتفقون
في استحسان لوم من يسيء اليهم ويشتمهم والانتقام ممن يؤذيهم ويهتك حرمتهم ولو كانوا مجبورين في افعالهم
لما كانوا يستحسنون اللوم والانتقام كما لا يستحسنون اللوم والانتقام ممن اوقع عليهم وان تلبسوا بوقوعه عليهم
بكونه مجبورا في الوقوع عليهم واما الجبرية فهذه غفلتهم عن الشبهة التي قادتهم الى الجبر ينتقمون ممن يؤذيهم كاهل الاختيار
والمتعقد تذكر الشبهة قد يترك الانتقام نقل في كتاب الصراط المستقيم ان رجلا جبريا دخل حجرة فراى رجلا
مع زوجته فاراد ان يبطش ويؤذي الرجل فقال له الرجل انت رجل جبري تعتقد اني مجبور في فعلي فتبدل
تبطل مذهبك فاعذره الجبري وتركه ولم يؤذه الحمد لله الذي جعلنا متمسكين بعد نبي الرحمة بما ترك صلى الله عليه وآله
في الامة من كتاب الله والعترة الطاهرة ونجانا من مهالك هذه العقائد الباطلة فصل في الحسن والقبح
العقليين اعلم ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان قد يطلقان ويراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته فيقال لملائم
الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما ينفر عنه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كما يقال العلم
حسن والجهل قبيح وهذان المعنيان ليسا محل نزاع وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح والذم وهو محل النزاع
بين المعتزلة والاشاعرة اعتقد المعتزلة والامامية ان الحسن والقبح بهذا المعنى عقليان وانكر الاشاعرة
كونهما عقليين بالمعنى المذكور وقالوا ان الحسن والقبح لا يستفادان الا من الشرع فما امر به الشارع حسن وما نهى
عنه قبيح وليس في ذات الفعل ما يحسن ويقبح ويؤثر في استحقاق المدح والذم وللمعتزلة في الحسن والقبح حدان
اجودهما ان القبيح هو الذي على صفة مؤثرة في استحقاق الذم وهو الذم بانه فعل او ترك قول
او ترك فعل ينبي عن اتضاع حال الغير وانخفاض منزلته فالاول كالشتم من الحسن لمن هو المروءة والثاني
كالضرب مثلا والثالث كترك رد السلام والرابع كترك القيام لمرجع الجلية وانهم يحتجون على اختيارهم اولية

اوجهها

اوجهها حجة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف ورد الوديعة وقبح الكذب الضار
والظلم والجور ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصاحف وتكليف الزمن
الطيران في الهواء وان من صدر منه ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير لاحظ الشرع والا لما حكم به منكروا الشرائع
كالبراهمة ونحوهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب
الصلوة والزكاة ونحوهما المعلوم بالضرورة الدينية وكذلك الثاني لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء
ولو لم يقبح من الله شيء لم يقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يوجب امتناع العلم بصدق النبي وينفي الفرق
بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلفين فتنتفي فائدة النبوة والغرض المقصود منها اذ المراد بها اتباع المبعوث
بها وامتثال اوامره ونواهيه وذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة الاعجاز
وهو ظهور المعجز الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الصادق وهو صدق فلا يفيد وذلك باطل بالاتفاق الثالث لو لم
يقبح من الله شيء لم يمتنع منه وقوع الكذب في اخباره وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف لان
الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب وذلك انما يتم لو كان الثواب يستحق بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا
بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على
فعلها وبالعقاب على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره بكون الفعل واجبا
او حراما ومع جواز الكذب فيه ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعد على
فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر بحرمته كونه واجبا ويمتنع جزمه بشيء من الاحكام
وذلك باطل بالاتفاق الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب
المتساويين في جميع الوجوه سوى كون احدهما صدقا والاخر كذبا يختار الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله
والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي
في جميع ما عدا كونه صدقا الخامس انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان يعكس الحسن والقبح بحكم الشارع والقبيح

حسنا بحكمه فيثيب الكافر ويعاقب المؤمن واللازم كالملزوم في البطلان والملازمة ظاهرة اذ الغرض ان الفعل
لا حسن ولا قبيح للفعل لذاته ولا لصفة قائمة به بل حسن الفعل وقبحه بمجرد الامر والنهي فيجوز العكس واستدل
الاشاعرة المنكرون للحسن والقبح العقليين بانا جازمون بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان
وبيانه ان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف والثاني
محال لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر بلا مرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او من فعل الله تعالى
والاول باطل لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح الاخر فانه ان لم يترجح بمرجح على تركه لزم احتمال الحقية لما ذكرنا
من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح بمرجح فذلك المرجح ان كان من فعله لزم التسلسل وهو محال وان كان من فعل
الله تعالى لزم الجبر والاضطرار واستدلوا ايضا بالدليل النقلي وتقريره ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لزم حصول استحقاق
العذاب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه
وللحرام على تقدير فعله واما بيان بطلان التالي فلان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب قبل
بعثة الرسول والجواب عنه ان نسلم الاول بالمنع بمنع صغرى القياس وهو كون افعال العباد اضطرارية وما ذكر لاثباته
باطل لانه لا يلزم ان يكون الترجيح بلا مرجح محالا وعلى تقدير التسليم لا يلزم الا ان المرجح ان كان من فعل الله لزم الجبر والاضطرار
بل المختار ان المرجح في الخير هو توفيق الله ولكن لا يصير الخير بسبب التوفيق واجبا بل يصير اولى واما المرجح في الشر
هو وسوسة شياطين الجن والانس وغلبة الشهوات ولكن الشر بسبب هذا المرجح لا يصير واجبا حتى يمتنع تركه فيلزم
منه الاضطرار وقد بسطنا الكلام في بيان هذا المعنى في بحث الامر بين الامرين ويمكن النقض بانه لو صح الدليل
لزم نفي قدرة الله تعالى ايضا وهو باطل باتفاق العدلية والجبرية والجواب المعتزلة عن دليل الثاني بان الاية تنفي
التعذيب من دون البعثة ولا تنفي استحقاق العذاب وفيه نظر وتحقيق المقام ان قول المعتزلة بان الحسن والقبح
والوجوب والحرمة عقلية باطل وقول الاشاعرة بان كلها شرعية باطل والحق الامر بين الامرين وهو
ان الحسن والقبح عقليان والوجوب والحرمة شرعيان لان العقل يحكم بالضرورة على الحسن واستحقاق المدح

وعلى

وعلى القبح واستحقاق اللوم ولا يحكم بالضرورة على الوجوب واستحقاق الثواب وعلى الحرمة واستحقاق العقاب وما ذكره
المعتزلة من الدلائل انما يدل على كون الحسن والقبح عقليين ويمكن ان يستدل على عدم كون الوجوب والحرمة عقليين بقوله تعالى
رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ووجه الدلالة ان المستفاد من هذه الاية ان
تكليف العباد بدون ارسال الرسل مستلزم لان يكون لهم الحجة على الله وهو خلاف الحكمة ومحال على الله تعالى ويدل ايضا على نفي
الوجوب والحرمة عقليين قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وحاصل معنى هذه الاية انه ما صح لنا في الحكمة
ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا فتلزم الحجة وما ذكره العلامة من ان المراد بالرسول العقل في غاية الضعف
والسخافة ثم اعلم ان القائلين بالوجوب والحرمة العقليين اختلفوا في اول الواجبات فقال بعضهم هو النظر في معرفة
الله تعالى وهذا مذهب جمهور المعتزلة وقيل هو اول جزء من النظر ونقل عن القاضي وابن فورك ان اول الواجبات
القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد وقيل النزاع لفظي لانه ان اريد بانه اول الواجبات
بالذات فهو المعرفة بالاتفاق وان اريد به اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب
مطلقا فيكون واجبا ايضا والتحقيق في هذه المسئلة مذهب اهل البيت عليهم السلام وهو ان المعرفة من فطرة الخالق ولا
يتعلق بها الوجوب بل اول الواجبات الاقرار بالشهادتين وهو واجب شرعي يعلم بواسطة الرسول والدلالات
الدالة على هذا من طرق اهل البيت عليهم السلام كثيرة منها ما رواه محمد بن بابويه في كتاب التوحيد باسناده عن درست عمن
حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة
وفيه ايضا باسناده عن بريد بن معوية عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس لله على خلقه ان يعرفوا وللخلق على الله ان يعرفهم ولله على الخلق
اذا عرفهم ان يقبلوه وفيه ايضا باسناده عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليه
الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصوم الى اخر الحديث وفيه ايضا باسناده عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام اصلحك الله هل جعل في الناس اداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا

على انه البيان لا يكلف نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما آتاها قال وسألته عن قوله عز وجل وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفيه ايضا بسنده عن ابي بصير
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن المعرفة هي مكتسبة فقال لا فقيل لهم فيها صنع قال هي من صنع الله عز وجل وعطائه قال نعم وليس
للعباد فيه صنع ولهم اكتساب الاعمال وقال عليه السلام افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين وفيه ايضا
بسنده عن محمد بن حكيم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المعرفة من صنع من قال من صنع الله عز وجل ليس للعباد فيها صنع وفي
الكافي ايضا بسنده عن داود الرقي عن العبد الصالح عليه السلام قال ان الحجة لا تقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف والاحاديث
في هذا المعنى كثيرة وفي كتاب المحاسن للبرقي عن ابيه عن صفوان قال قلت لعبد صالح هل في الناس استطاعة يتعاطون
بها المعرفة قال انما هو تطول من الله قلت افلهم على المعرفة ثواب اذا كانوا ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة الركوع والسجود الذي امروا به
ففعلوه فقال لا انما هو تطول من الله عليهم وتطول بالثواب وفيه ايضا بسنده عن عبد الاعلى مولى آل سام عن ابي عبد الله عليه السلام
قال لم يكلف الله العباد المعرفة ولم يجعل لهم اليها سبيلا وفيه ايضا بسنده عن فضل ابي العباس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن قول الله عز وجل وكتب في قلوبهم الايمان هل لهم في ذلك صنع قال لا وفيه ايضا بسنده عن الحسن بن زياد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن قول الله عز وجل وكتب في قلوبهم الايمان هل لهم في ذلك صنع قال لا وفيه ايضا بسنده عن الحسن بن زياد قال سألت ابا
عبد الله عليه السلام عن الايمان هل للعباد فيه صنع قال لا ولا كرامة بل هو من الله وفضله وفيه ايضا بسنده عن الحسن بن زياد قال
سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم هل للعباد بما حبب صنع قال لا ولا كرامة
وفيه ايضا عن زرارة عن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال ثبتت المعرفة في قلوبهم ونسوا الموقف وسيذكرونه يوما ما ولولا
ذلك لم يدر احد من خالقه ولا من رازقه وفي كتاب التوحيد للشيخ محمد بن علي بن بابويه في باب فطرة الله بسنده عن العلاء بن
فضيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها قال التوحيد وفيه ايضا عن زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم الآية قال اخرج من ظهر آدم ذريته الى يوم

القيمة فخرجوا كالذر فعرفهم واراهم ولولا ذلك لم يعرف احد ربه وقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مولود يولد على الفطرة
يعني على المعرفة بان الله عز وجل خالقه فذلك قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله والروايات الدالة
على ان فطرة الله التي فطر الناس عليها التوحيد والمعرفة كثيرة بالغة حد التواتر وفي كتاب الكافي لثقة الاسلام في باب
الاضطرار الى الحجة بسنده عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون
بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه
الا بوحي او رسول فمن لم يأته الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة
وقلت للناس تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى رسول الله صلى الله عليه وآله من كان الحجة
على خلقه فقالوا القرآن فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجي والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال
بخصومته فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا فقلت لهم من قيم القرآن فقالوا ابن
مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم اجد احدا يقال انه يعرف ذلك كله الا عليا صلوات الله عليه
واذا كان الشيء بين القوم فقال هذا لا ادري وقال هذا لا ادري وقال هذا انا ادري فاشهد ان عليا عليه السلام كان قيم القرآن وكانت
طاعته مفترضة وكان الحجة على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وان ما قال في القرآن فهو حق فقال رحمك الله اقول لا ريب في
ان الاحاديث المذكورة صريحة في ان معرفة الله ضرورية غير مكتسبة فظهر بما ذكرناه بطلان مذهب المعتزلة والاشاعرة
في ان اول الواجبات ... والحديث الاخير صريح في ان الاحكام الالهية غير عقلية بل معرفة الاحكام موقوفة على الوحي والتنزيل
فان قيل كيف ادعيتم ان معرفة الله على مذهب اهل البيت عليهم السلام ضرورية والحال انه تعالى قد استدل على معرفته
في كتابه في آيات كثيرة مثل قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب وغيرها
من الآيات قلنا امثال هذه الآيات تنبيهات وتذكرات للنفوس الغافلة المرتبكة المستترة بالشبهات ولا يبعد ان
يصير بالشبهات الضروري كالنظري الا ترى ان صاحب الوسواس عند صلوة الظهر مثلا مع علمه بالضرورة بان الوقت
وقت الظهر وبان الصلوة صلوة يشك في علمه بل يغفل عن ذلك مع علمه بالضرورة فينبه على النية ومثل من قال

بالجبر من المتيقن فان كل انسان لم يتبدل بشبه المتيقن يعلم قطعا بالضرورة بان ما يفعله هو فعله مختار صادر عنه
واما بعد ما ابتلى بشبهة المتيقن فيشك فيما علم بالضرورة ويظن ان ما يفعله فعل الله وامثاله كثيرة فلا تخفى ان
اصحاب النفوس السقيمة مع انهم يعرفون الله بالضرورة يشكون في معرفته ويطلبون الدليل عليه ويحسبون ان تحصيله
لا يكون الا بالدليل واما النفوس القدسية الصحيحة فلا يحتاجون الى دليل وقد اشار الى هذا مولانا ابو عبد الله
الحسين بن علي عليهما السلام في دعاء الموقف بقوله كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك ايكون لغيرك من الظهور
ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي
توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا
كما يليق قال السيد الفاضل العامل الكامل الموفق المؤيد ابو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاوس العلوي
الفاطمي في كتاب كشف المحجة في بيان ان المعرفة فطرية وانكار على المتكلمين القائلين بوجوب تحصيل المعرفة بالادلة
المسطورة في كتبهم وهذه بعض عبارته في الفصل الثامن عشر انهم لو عرفوا من مكلف ولد على الفطرة
ثم عاقل عقيب بلوغ رشده ما جحد الصانع بانه قد ارتد بردة تحكم فيها ظاهر الشرع باحكام الارتداد
اشاروا بقتله وقالوا قد ارتد عن فطرة الاسلام وقتله واباحة دمه وماله وشهدوا وانه كان بعد اسلام
فلولا ان العقول قاضية بالاكتفاء والعناد بايمان الفطرة دون ما ذكروه من طول الفكرة كيف كان
يحكم عليه بالردة وقد عرفوا انه ما يعلم طريقا من طرائقهم ولا سلك حقيقة من حقائقهم ولا تردد الى معلم من
علماء المسلمين ولا فهم شيئا من الفاظ المتكلمين الى آخر كلامه ثم قال في الفصل التاسع عشر وكيف كان الله
جل جلاله يبيح دمه وماله وما احسن باليه وما مضى عليه من الزمان بعد رشاده ما يكفيه لتعلم من استاذه ومن
تلامذته وتردده والله جل جلاله ارحم في الحلم بعباده وما اباح دمه الا وقد اكتفى منه بما فطره عليه
وما ليس من آمال زمان بعد رشاده لاعتقاده وقال ايضا في الفصل الحادي والعشرين انك تجد اكثر العارفين
لا يعرفون وقت معرفتهم به جل جلاله ولا يوم ذلك ولا ليلة ولا شهره ولا سنته ولو كان بتحديد كسبهم

ونظرهم لعرفوه لكان وقت ذلك ... ربه فقد فهموا الى آخر كلامه فصل في بيان فروع الوجوب والحرمة
العقليين الاول وجوب شكر المنعم قال المعتزلة ومن تبعهم من الامامية ان شكر المنعم واجب عقلا واستدلوا
عليه بوجوه الاول انه لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب المعرفة بايجاب عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فلان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما وجوبا وعدما في حكم العقل فاذا لم يقض
العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب المعرفة والا يلزم الترجيح بلا مرجح وانه محال واما بطلان التالي
فانه يلزم افحام الانبياء عليهم السلام اذا اظهروا المعجزة كان للمكلف ان يقول لا يجب علي النظر في معجزتكم الا
بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب اتباعه الا بالنظر في معجزتكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام اقول
هذا الدليل موضع نظر لانا لا نسلم بطلان التالي لانا قد بينا ان المعرفة فطرية غير واجبة عقلا فلا يلزم الافحام
وان سلمنا كون المعرفة عقلية نظرية فكذلك لا يلزم الافحام على تقدير عدم وجوب المعرفة ايضا بان يعرف انه
المدعو الى النظر في المعجزة عن ترك النظر وان يقول لا يجب علي النظر في معجزتكم الا بالشرع ويمكن ايضا
ان يقول المدعو لا انظر في المعجزة الا بعد وجوب المعرفة ولا يجب علي المعرفة الا بعد النظر يجب علي المعرفة
ويمكن ايضا ابطال دليلهم هذا بمنع الملازمة ودعوى التساوي بينهما دعوى بغير دليل ودعوى ضرورة
التساوي غير معقول الوجه الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما ضروريا وفيه نظر لان
العقل لا يحكم الا بحسن شكر المنعم اما وجوبه فلا الوجه الثالث انه دافع للخوف وكلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا
اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة على ترك الشكر فيحصل له الخوف وذلك الخوف يندفع بالشكر قطعا واما الكبرى
وهي ان كلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة وهذا الدليل ايضا محل نظر لانه يمكن منع الصغرى والكبرى
اما الصغرى فلانه ربما لا يخطر بباله استحقاق العقوبة بترك الشكر فلا يحصل له الخوف وان سلمنا خطوره بالبال فلا نسلم
اندفاع الخوف بفعل فرد من افراد الشكر لان كل تعظيم يفعل شكرا بغير اذن من الله يجوز ان لا يكون مرادا له فيستحق
العقاب واما الكبرى فلانا لا نسلم ان دفع الخوف واجب بل دفع الخوف حسن يتعلق به المدح ولا يحكم العقل باستحقاق

تاركه المعاقب احتجت الاشاعرة بانه لو شكر المنعم لكان واجبا بالعقل لكان وجوبه اما ان يكون لا لفايدة او لفايدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفايدة اما ان يكون عايدة الى الله او الى الشاكر والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستغنائه عن جلب المنافع ودفع المضار والثاني محال ايضا لانها اما ان يكون عاجلة او اجلة والاول محال اذ ليس حاصلها الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني محال ايضا لامكان ايصال تلك الفايدة الآجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فايدة اخروية على الشكر بحيث ترتب الوجوب عليها اقول الجواب ان وجوبه لكونه شكرا للانعام لا لامر اخر مغاير له كما في طلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر اخر ويمكن ان يكون الشكر واجبا لفايدة آجلة ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر ويمكن ايضا ان يكون الفايدة استحقاق المدح وعدم ترتب اللوم والعتب والتحقيق في هذا المقام ان العقل يحكم بحسن الشكر ولكن لا يحكم بالوجوب ولا تحصيل الشكر بشيء اختراعي كحركة اليد والرأس وغيرهما بل ينتظر الوحي ليشكر الله بما امره به شرعه ليظهر بما قلناه بطلان قول المعتزلة والاشاعرة وحصحص الحق الذي هو مذهب اهل البيت عليهم السلم

الفرع الثاني من فروع الحسن والقبح العقليين حسن التكليف اعلم ان من قال بالحسن والقبح العقليين من الامامية والمعتزلة قالوا بحسن التكليف بل بوجوبه على الله والمراد بالتكليف هو امره تعالى عبيده بما فيه صلاحهم ونهاهم عما فيه مفسدتهم ولا يخفى على من له ادنى فهم وفطانة حسن التكليف وان كان مشتملا على مشقة والغرض من التكليف هو التعريض لاستحقاق الثواب الدايم المشتمل على التعظيم والاجلال والمراد بالتعريض للثواب هو جعل العبيد بحيث يكونون متمكنين من تحصيل الثواب وليس الغرض من التكليف هو الوصول الى الثواب والا لزم قبح تكليف الكافر الذي يعلم الله عدم امتثاله وعدم وصوله الى الثواب وحاصل الدليل على وجوب التكليف على الله ان تركه نقض للغرض وهو مخالف للحكمة وهو محال على الله الحكيم وحاصل الدليل ايضا

على وجه ان ترك التكليف اغراء بالقبيح وهو قبيح بالضرورة وبيان الملازمة ان العبيد مجبولون على الميل الى الشهوات ونفوسهم امارة بالسوء فتركهم بغير زاجر لهم من امر ونهي اغراء بالقبايح والاشاعرة بناء على اصلهم الفاسد من نفي الغرض عن الله وانكار الحسن والقبح العقليين انكروا حسن التكليف ووجوبه

الفرع الثالث من فروع الحسن والقبح العقليين وجوب التمكين اعلم انه على مذهب القائلين بالحسن والقبح العقليين قبيح على الله سبحانه ان يكلف العباد بما لم يمكنوا منه ولم يقدروا عليه وخالفهم في هذه المسئلة الاشاعرة المنكرون للحسن والقبح العقليين وجوزوا على الله التكليف بما لا يطاق ولم يحكموا بقبح تكليف من لا جناح له بالطيران ومن لا يد له بالكتابة مع انه يستقبح … ترك الطيران وتارك الكتابة مع عدم قدرتهما وهذا قول يحكم بقبحه كل انسان حتى المجانين والصبيان

الفرع الرابع وجوب اللطف وهو ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية ولا يكون له حظ من التمكين ولا يبلغ الى حد الالجاء واللطف على نوعين ناجع وغير ناجع واللطف الناجع الذي يقع عنده الواجب ولولاه لم يقع يسمى توفيقا وما كان يرتفع عنده القبيح ولولاه لم يرتفع يسمى عصمة ولا يخفى ان الاشاعرة حيث لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين انكروا وجوب اللطف على الله واما المعتزلة فقالوا بوجوبه واما الامامية فقدماؤهم المعاصرون للائمة عليهم السلم لم يتبين في كلامهم ذكر اللطف كما ليس في كلام ائمتهم عليهم السلم ذكره واما المتاخرون منهم بحيث بعد زمانهم من زمن ائمتهم عليهم السلم وتتبعوا كتب المعتزلة وشروحهم وقعوا في بعض شبههم وتبعوهم في عدة مسايل منها مسئلة وجوب اللطف واستدلوا على وجوب اللطف بانه اذا علم الله ان العبيد لا ياتون بالواجب الا بفعل يقربهم اليه ولا يتركون الحرام الا بفعل يبعدهم عنه يجب صدوره عنه والا لزم نقض الغرض ونقض الغرض سفه ممتنع على الله الحكيم وبيان الملازمة ان ارادته تعلقت بوقوع الطاعة منهم وانتفاء المعصية عنهم فلو لم يفعل اللطف لكان ناقضا لغرضه ونظير ذلك ان الانسان اذا تعلق غرضه بحضور شخص وليمته وعلم انه لا يحضر الا بعد نوع من الارسال او البشاشة والتلطف ثم انه لم يفعل ذلك فانه يكون ناقضا لغرضه اقول دليلهم هذا محل نظر فانه لا يلزم من عدم وجوب اللطف نقض الغرض الا على تقدير كون الغرض من التكليف الوصول

الى الثواب وقد بينا انه ليس الغرض بل الغرض التعريض وعلى هذا التقدير لا يلزم نقض الغرض اعلم ان جماعة من متاخري الامامية استدلوا على وجوب نصب الامام وعلى وجوب عصمته بوجوب اللطف فقالوا نصب الامام المعصوم لطف وكل لطف على الله واجب فنصب الامام المعصوم واجب واعترض امام المخالفين على هذا الدليل بانه لو كان كل لطف واجبا على الله لزم ان يكون القضاة ونواب الامام معصومين لان عصمتهم لطف فانا نعلم قطعا بان الناس مع عصمة القضاة والنواب يقربون الى الطاعة ويبعدون عن المعصية ولا يخفى ان هذا الاعتراض على الدليل المذكور وارد وليس للمتمسكين جواب عنه ثم اعلم ان القائلين بوجوب نصب الامام من حيث انه لطف قالوا ان التكليف بدون وجود الامام قبيح فلا يجوز استتاره عن المكلفين الا ان يكونوا هم سبب الاستتار ولهذا اعتقدوا ان كل من لا يرى المهدي عم من الشيعة له مدخل في استتاره ولا ريب ان هذا القول ضعيف بل التحقيق ان سبب الاستتار اعداء ال محمد عليهم السلم دون شيعتهم واحبائهم وتكليف الشيعة حسن وان لم يكونوا سببا للاستتار لما بينا من عدم وجوب اللطف فان قيل اذا ابطلت الدليل المذكور على وجوب نصب الامام فبم تستدل الامامية على وجوب نصب الامام المعصوم قلنا نحن نستدل على وجوب نصب الامام المعصوم بوجوب التمكين فنقول لا يجوز لنا العمل في احكام الله الا بالعلم لانه لا يجوز العمل بالظن لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولان العمل بالظن تقديم بين يدي الله ورسوله وعمل بغير اذن الله وقد قال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي الله ورسوله وقال تعالى آلله اذن لكم ام على الله تفترون والايات الدالة على عدم جواز العمل بالظن كثيرة والروايات الدالة عليه متواترة فالتكليف بالعلم مع عدم الامام المعصوم العالم بجميع الاحكام تكليف بما لا يطاق وهو محال بالضرورة وبالاجماع لم يكن لاحد ممن ادعى الامامة متصفا بالعصمة والعلم بجميع الاحكام سوى الائمة الاثني عشر فثبت انهم الائمة المعصومون العالمون بجميع الاحكام ويمكن تحرير الدليل على وجه اخر وهو ان الله سبحانه صرح في كتابه بان فيه تبيان كل شيء وامرنا بالتمسك به مع انه مشتمل على المجملات والمتشابهات والناسخ والمنسوخ واختلف المفسرون في تفسيره وتمسك اهل البدع بمتشابهاته في بدع آرائهم قال الله تعالى

هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة فلو لم يكن في كل زمان امام معصوم عالم بجميع آيات الله لكان التكليف باحكام القران تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالضرورة فثبت ان في كل زمان اماما معصوما عالما بجميع آيات الله ولم يكن احد غير الائمة الاثني عشر متصفا بهذه الصفة فثبت ان الائمة الاثني عشر هم الائمة المعصومون المفسرون للكتاب ويمكن تحرير الدليل على وجه اخر وهو ان الامة متعبدة بالشرع مثل العبادات والعقود والايقاعات والاحكام ولا ريب ان تفاصيل ما جاء به الشرع في هذه الاقطاب الاربعة لا يعلم ضرورة ولا بادلة العقل والقياس والاستحسان ليسا دليلين على ما ذكرناه في كتابنا … وفي … الكلام وليس في نصوص الكتاب العزيز والسنة المقطوع بها ما يدل على التفصيل وكذا الاجماع حيث ان … في اكثر الشريعة لوجود الاختلاف ومثل قوله تعالى اقيموا الصلوة فنص على الصلوة ولم ينص في كتاب الله ولا في السنة المقطوع بها على ما يدل على تفصيلها المختلف فيه بين الامة وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واسم اليد يطلق على هذه الجارحة الى المنكب والى المرفق والى الزند والى اصول الاصابع فان اسم اليد يطلق على كل واحد من هذه الغايات وقد امر بقطع يد السارق يعني الى احد الغايات فيجب ان يكون في الامة معصوم مقطوع بعصمته مامون الخطاء والزلل من جهته ليرجع اليه في المسكوت عنه في الكتاب والسنة المقطوع بها والا كانت الامة متعبدة بما لا تهتدي اليه وذلك تكليف بما لا يطاق وهو قبيح محال على الله ولم يكن غير الائمة الاثني عشر متصفا بالعصمة والاطلاع على جميع الاحكام بالاجماع فثبت امامتهم اقول يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير وجود الامام ايضا اذا كان غايبا غير متمكن فلا يصل الامر اليه كما قيل بل حال الشيعة في زمن الغيبة كحال اهل مكة في زمان هجرة النبي صم الى المدينة فان حال الشيعة كحال المستضعفين الذين لم يكونوا قادرين على الهجرة الى المدينة واما حال … كحال الذين كانوا سببا لهجرة النبي صم وكانوا قادرين على الهجرة فاما المستضعفون فلم يكن الواجب عليهم سوى العمل بما علموا او التوقف والاحتياط فيما لم يعلموا واما الذين كانوا سببا للهجرة فكان الواجب عليهم العلم بجميع الاحكام والعمل بها لانهم كانوا سببا للهجرة وكان حال

المخالفين في زمن الغيبة لانهم قادرون على ازالة خوف الامام وتحصيل الاعتقاد الصحيح بالادلة القاطعة
وترك التقليد الموجب لاستتار الامام فهم معاقبون مآخذون وان تركوا الاحكام الواقعية المحفوظة عند الامام ولا
يلزم مفسدة تكليف ما لا يطاق لكونهم سببا للاستتار بخلاف الشيعة الذين ليسوا سببا للاستتار فانهم ليسوا
مكلفين بالاحكام الواقعية والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو محال عقلا انتهى الفرع الخامس الاحباط
اعلم انه اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فذهب الاشاعرة حيث انكروا التحسين والتقبيح العقليين الى ان الايجاب الثواب المسموم
والعقاب الى ارادته فيعاقب العاصي ويثاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب
على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات
وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وقالا ان من زادت طاعته على زلاته
احبطت عقاب زلاته وهذا الاحباط يسمى بالتكفير ايضا ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب
طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات بأسرها من غير ان ينقص
من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات بتمامها من غير ان ينقص من عقاب
الزلات شيء ونقل عن الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة والمعصية يبقى بحاله ويسقط
من السابق بقدره وذهب ابنه الى انه تعالى يحبط اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساوي ويبقى
الزائد وهذا هو الموازنة واستدل هؤلاء المعتزلة على الاحباط على ما نقل عنهم الشيخ الطوسي ره في
كتاب الاقتصاد ان من شأن الثواب ان يقارنه تعظيم واجلال ومن شأن العقاب ان يقارنه استخفاف
واهانة ومعلوم ضرورة استحالة تعظيم احد لغيره مع استخفافه في حالة واحدة وفيه نظر لانه لا يمكن
ادعاء الضرورة في هذه الدعوى مع كونه محل الخلاف ولا ريب ان المولى اذا قال لعبده ان تطعني
اكرمك بكذا واعظمك وان تعصني اعاقبك واستخف بك فاطاع المولى في امر وعصاه في امر اخر
فلا يستحيل عند العقل ان يثيبه المولى بما وعده لطاعته ويعاقبه بما اوعده بعصيانه واستدلوا ايضا

بوجه اخر هو اضعف من الوجه المذكور ذكر الدليلين المذكورين الشيخ الطوسي ره في الاقتصاد واطال الكلام
في ابطالهما واختار ره القول ببطلان الاحباط والتكفير مستدلا بانه يؤدي الى ان من جمع بين الاحسان
والاساءة ان يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسئ اذا تساوى المستحقان من المدح والذم او
يكون بمنزلة من لم يحسن ان كان المستحق على الاساءة اكثر او بمنزلة من لم يسئ ان كان المستحق على الطاعة اكثر
وفيه نظر لانه لا مانع من ان يكون قبول الاحسان وترتب الثواب عليه مشروطا بعدم اكثرية الاساءة
فيكون المحسن على هذا التقدير كمن لم يحسن او يكون ترتب العقاب على الاساءة مشروطا بعدم اكثرية الاحسان
فيكون المسئ على هذا التقدير كمن لم يسئ كما ان التائب من الذنب كمن لا ذنب له واستدل المحقق ره في التجريد
على بطلان الاحباط بانه ظلم وعلى ما بيناه لا يترتب على التكفير والاحباط ظلم واستدل ايضا على بطلان
الاحباط والتكفير بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وفي دلالة هذه الاية
نظر لان الاية تحتمل ان يرى جزاء الاعمال المحبطة ليتحسروا والاعمال المكفرة ليشكروا ولا منافاة
بين رؤية الاعمال والاحباط والتكفير وتحقيق المقام ان التكفير والاحباط بالمعنى الذي اختاره المعتزلة
باطل لعدم الدليل عليه وقد بينا بطلان دليلهم ونفيهما مطلقا على ما اختاره شيخنا ابو جعفر الطوسي ره باطل ايضا للدليل
والذي استفدته من الكتاب والسنة انهما حق اما التكفير فهو حق بمعنى ان الحسنات تكفر السيئات ولكن الصغاير
بشرط ان يكون فاعل الصغاير مجتنبا من الكباير ويدل عليه هذه الايات والذين امنوا وعملوا الصالحات لنكفرن
عنهم سيئاتهم ولنجزينهم احسن الذي كانوا يعملون ان الحسنات يذهبن السيئات انما يتقبل الله من المتقين ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اي اذا اجتنبتم الكبائر كفرنا صغائركم بالحسنات فالمستفاد من هذه الايات
ان التقوى وترك الكبائر شرط لقبول الحسنات والحسنات المقبولة تكفر الصغاير والروايات الدالة على
ان ترك الكبائر شرط في تكفير الحسنات كثيرة منها ما روي عن النبي ص انه قال ان الصلوات كفارة لما بينهن
ما اجتنب الكبائر وعنه ايضا صلى الله عليه واله ما من امرء مسلم تحضره صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها

وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت كبيرة وعنه ص ان الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة
كفارات لما بينهن ما لم يغش الكبائر والاحاديث الواردة في وقوع التكفير متواترة واما الاحباط بمعنى احباط لم يغش لم يحل لك
الثواب بسبب ارتكاب الكبائر وعدم التقوى فليس دليل يدل على نفيه بل يدل على ثبوته عدة ايات وروايات
ومن الايات قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله تعالى ان
الذين يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم
بعذاب اليم اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين وقوله اولئك الذين كفروا
بايات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا
اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وقوله تعالى
ذلك بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم وقوله ذلك بانهم اتبعوا ما اسخط الله وكرهوا رضوانه فاحبط
اعمالهم وغيرها من الايات والعجب ان الشيخ الجليل ابا جعفر الطوسي ره تمسك بالشبهة المذكورة وانكر التكفير
والاحباط وتبعه على هذا الرأي جماعة كثيرة حتى حسب من تأخر عنهم ان هذا مذهب جميع الامامية واولوا التكفير و
الاحباط والتكفير الايات والروايات الدالة فيهما تأويلا بعيدا وحيث انكروا التكفير قالوا كل ذنب
كبيرة بمعنى ان كل ذنب يترتب عليه العقاب ولا يكفر بالحسنات ولا بترك الكبائر وممن تبع الشيخ في هذا الرأي
الطبرسي في المجمع واول قوله تعالى ان تجتنبوا الى اخر الاية بانه ان اجتنبتم الكبائر بعد الكفر نكفر عنكم ما تقدم
قبل ورود الشرع وكذا اول ساير الايات الدالة على التكفير وبطلان هذا التأويل في غاية الظهور واعلم
ان الشيخ الجليل بهاء الدين محمد العاملي حيث لم يطلع على حقيقة مذهب الشيخ الجليل ابي جعفر الطوسي واتباعه
في الاحباط والتكفير وعلى منشأ قولهم كل ذنب كبيرة تعسر عليه توجيه ايات التكفير والروايات الدالة
على التكفير واشتبه عليه امر العدالة على مذهب الشيخ واتباعه القائلين بان كل ذنب كبيرة وينبغي ان نأتي
في هذا المقام بعبارته ونبين ضعف قوله ونذكر تحقيق المقام قال الشيخ العاملي ره في شرح الحديث

الثالث من اربعينه وهو قول النبي ص ما من صلاة يحضر وقتها الا نادى ملك بين يدي الناس قوموا الى نيرانكم
التي اوقدتموها على ظهوركم فاطفئوها بصلاتكم الحديث قوله ص فاطفئوها بصلاتكم صريح في ان
الصلوة تكفر الذنوب وتسقط العقاب المتوعد عليها قال سبحانه ان الحسنات يذهبن السيئات والمراد
بها الصلوات لسوق الاية وقد ورد في ذلك احاديث كثيرة من طرق العامة والخاصة روى ابو حمزة
الثمالي عن احدهما عليهما السلام عن امير المؤمنين عليه السلام عن النبي ص انه قال والذي بعثني بالحق بشيرا ونذيرا
ان احدكم ليتوضأ فتتساقط عن جوارحه الذنوب فاذا استقبل الله بوجهه وقلبه لم ينفتل وعليه من
ذنوبه شيء كيوم ولدته امه انما منزلة الصلوات الخمس لامتي كنهر جار على باب احدكم فما يظن احدكم لو كان في جسده درن
ثم اغتسل في ذلك النهر خمس مرات اكان يبقى في جسده درن وكذلك والله الصلوات الخمس لامتي وروي في سبب نزول
قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ان رجلا من الصحابة اصاب قبلة فاتى النبي ص فاخبره فانزل الله تعالى اقم الصلوة
طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فقال الرجل الي هذا فقال صلى الله عليه واله بل لجميع امتي كلهم ولا يخفى
ان هذه الذنوب التي وردت الاخبار بان الصلوة مكفرة لها مخصوصة بما عدا الكبائر وفي كثير من الاحاديث تصريح بذلك
كما روي عن النبي ص قال الصلوات كفارة لما بينهن ما اجتنبت الكبائر وعنه ص ما من امرء مسلم تحضره صلاة مكتوبة فيحسن
وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت كبيرة وعنه صلى الله عليه واله ان
الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم تغش الكبائر والروايات بذلك متظافرة فينبغي حمل الذنوب
في الروايات الاول على الصغائر وان كان قوله ص كيوم ولدته امه ظاهرا في العموم كما لا يخفى تنبيه قد
مر ان اجتناب الكبائر مكفر للصغاير كما قال تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما
ولا ينافي ما تضمنته الاحاديث السابقة من كون الصغائر مكفرة بالصلوة لجواز ان يكون كل منهما مكفرا لنوع منها او ان
لكل منهما مدخلا في التكفير وهو بهذا الاعتبار يكفر الجميع ولا يمكن ان يحمل الصغائر التي تكفرها الصلوة على الصغائر
الصادرة ممن لا يجتنب الكبائر لان مفهوم قوله ص ما اجتنبت الكبائر وما لم يؤت كبيرة وما لم تغش الكبائر

طرفية فالمعنى ان الصلوة مكفرة ما بينهن وقت اجتناب الكبائر فمن لم يجتنبها تكون صغايره غير مكفرة بالصلوة
وهذا ظاهر الاستدلال فيما انتهى اقول ما ذكره ره في الجمع بين الاية والروايات بعيد غاية البعد وكيف يجوز ان
يقول افصح الفصحاء وابلغ البلغاء فاذا استقبل بوجهه وقلبه لم ينفتل وعليه من ذنوبه شيء كيوم ولدته
امه ويريد انه يغفر نوع من انواع ذنوبه او يريد ان استقبال بوجهه وقلبه له مدخل في غفران ذنوبه وايضا
كيف يجوز ان يكون احد جزئي المقتضي مرادا من الاية المذكورة من غير ان ينصب قرينة تدل عليه فعلم
بما ذكرنا ان في الجمع بين الايات ما بيناه من ان الحسنات المقبولة مكفرة للذنوب وشرط قبول الحسنات
الاجتناب من الكبائر فعلى ما قلناه لا اشكال في الجمع ولا بعد ولا مفسدة كما يلزم من جمعه ره وقال
البهائي ره في شرح الحديث الثلثين اختلف آراء الاكابر في تحقيق الكبائر فقال قوم هي كل ذنب توعد الله عليه بالعقاب في الكتاب العزيز وقال بعضهم هي كل ذنب رتب عليه الشارع حدا او صرح فيه بالوعيد اختلف في معنى الكبيرة
وقال طائفة هي كل معصية تؤذن بقلة اكتراث فاعلها بالدين وقال اخرون كل ذنب علم حرمته
بدليل قاطع وقيل كلما توعد عليه توعدا شديدا في الكتاب والسنة وعن ابن مسعود انه قال اقرأوا
من اول سورة النساء الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فكل ما نهي عنه في
هذه السورة الى هذه الاية فهو كبيرة وقال جماعة الذنوب كلها كبائر لاشتراكها في مخالفة الامر
والنهي لكن قد يطلق الكبيرة والصغيرة على الذنب بالاضافة الى ما فوقه وما تحته فالقبلة صغيرة بالنسبة
الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظر بشهوة قال الشيخ الجليل امين الاسلام ابو علي الطبرسي طاب ثراه في كتاب
مجمع البيان بعد نقل هذا القول والى هذا ذهب اصحابنا رضي الله عنهم فانهم قالوا المعاصي كلها كبيرة لكن
بعضها اكبر من بعض وليس في الذنوب صغيرة وانما يكون صغيرا بالاضافة الى ما هو اكبر ويستحق العقاب عليه اكثر
انتهى كلامه وقال قوم انها سبع الشرك بالله وقتل النفس التي حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم معنى الكبيرة سبعة
والربا والفرار من الزحف وعقوق الوالدين ورووا في ذلك حديثا عن النبي ص وزاد بعضهم على ذلك

ثلثة

ومن بعض الآراء الكبائر عشرون

ثلثة عشر اخرى اللواط والسحر والربا والغيبة واليمين الغموس وشهادة الزور وشرب الخمر واستحلال الكعبة
والسرقة ونكث الصفقة والتعرب بعد الهجرة واليأس من روح الله والامن من مكر الله وقد زاد اربعة
عشر اخرى اكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة والسحت والقمار والبخس في الكيل
والوزن ومعونة الظالمين وحبس الحقوق من غير عسر والاسراف والتبذير والخيانة والاشتغال
بالملاهي والاصرار على الذنوب وهذه الاربعة عشر منقولة في عيون الاخبار عن الرضا ع فهذه عشرة
اقوال في ماهية الكبيرة وليس على شيء منها دليل تطمئن به النفس ولعل في اخفائها مصلحة لا تهتدي اليها
عقولنا كما في اخفاء ليلة القدر والصلوة الوسطى وغير ذلك وقد نقل اصحاب الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه
انه سئل عن الكبائر اسبع هي فقال هي الى السبعمائة اقرب منها الى السبعة ورجح بعضهم ما ذهب اليه الامامية من ان الذنوب
كلها كبائر كما نقله الطبرسي عنهم كيف يستقيم مع ما تواتر من ان الصغائر مغفورة لمن اجتنب الكبائر لقوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما فانه تقتضي ان تكون الكبائر ذنوبا مخصوصة
لتجتنب فيحصل باجتنابها تكفير الصغائر والحاصل ان تكفير الصغائر باجتناب الكبائر على القول بان كلا منها
امور مخصوصة معقول واما على القول بان الوصف بالكبر والصغر اضافي وجوابه ان معناه ان من عن
له امران منها ودعتك نفسك اليهما بحيث لا تتمالك فكففتها عن اكبرهما مرتكبا اصغرهما فانه يكفر عنك ما ارتكبته لما
استحققته من الثواب على اجتناب الاكبر كمن عن له التقبيل والنظر بشهوة فكف عن التقبيل وارتكب النظر كذا
قيل وفيه تامل ينبغي التنبيه بما ذكرناه يظهر ان قولهم العدل من يجتنب الكبائر ولا يصر على الصغائر ينبغي ان يراد
به انه اذا عن له امران كف عن الاكبر ولم يصر على الاصغر وهذا المعنى وان كان غير مشهور فيما بينهم ولا مسطور
في مصنفاتهم بل المتعارف بينهم خلافه ولكنه هو الذي تقتضيه النظر بناء على ذلك المذهب فما في كلام بعض
الاعلام من انه يلزمهم ان يكون كل معصية مخرجة من العدالة محل نظر ثم لا يخفى ان كلام الشيخ الطبرسي يشعر
بان القول بان الذنوب كلها كبائر متفق عليه بين علماء الامامية وكفى بالشيخ ناقلا اذا قالت حذام فصدقوها

فان القول ما قالت حذام ولكن صرح بعض افاضل المتاخرين منهم بانهم مختلفون وان بعضهم قائل ببعض الاقوال
السالفة ونسب هذا القول الى رئيس الطائفة الشيخ المفيد وابن البراج وابي الصلاح والمحقق محمد بن ادريس والشيخ
ابي علي الطبرسي رضوان الله عليهم وتحقيق ما هو الحق يقتضي بسطا في الكلام انتهى عبارة الاربعين اقول
ما نقله ره في بيان اختلاف المذاهب في الكبائر عبارة البيضاوي في تفسيره سوى ما نقله عن عيون الاخبار
وذكره ايضا صاحب كنز العرفان فيه وكانه نقلها عن كتب المخالف ولا يخفى ان قول صاحب الاربعين فهذه
عشرة اقوال في الكبيرة وليس على شيء منها دليل تطمئن به النفس ولعل في اخفائها مصلحة لا تهتدي اليها عقولنا
كما في اخفاء ليلة القدر والصلوة الوسطى وغير ذلك قول بعيد عن التحقيق وتحقيق المقام ان الكبائر على مذهب
اهل البيت عليهم السلم ما اوعد الله عليها النار والروايات الدالة على ما ادعيناه كثيرة اوردناها في رسالة
قرة الدارين في تحقيق معنى العدالة على مذهب الامامية وسنذكر ههنا ايضا بعضها ويلزم صاحب الاربعين ان
يلتزم ان جميع المسائل التي اختلف العلماء فيها من جهة اختلاف الاخبار تكون مثل ليلة القدر والصلوة
الوسطى وبطلان هذا الالتزام في غاية الظهور وكيف يجوز ان يكون اخفاء الكبيرة كاخفاء ليلة القدر من قبل
الله سبحانه وهو موجب لاخفاء العدالة الموقوف معرفتها على معرفة الكبائر واخفاء العدالة موجب للاخلال
بالدين لان كثيرا من مهمات الدين موقوفة على معرفة العدالة ومن الروايات الدالة على ان الكبيرة ما اوعد
الله عليه النار ما رواه ابن بابويه في الفقيه بسنده عن كثير النوا قال سألت ابا جعفر ع عن الكبائر
فقال ما اوعد الله عليه النار وما رواه بسنده عن الحلبي عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال الكبائر التي اوجب الله عز وجل عليها النار وما رواه عن محمد
بن محبوب قال كتب معي بعض اصحابنا الى ابي الحسن ع يسأله عن الكبائر كم هي وما هي فكتب الكبائر من اجتنب
ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين
واكل الربا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وما رواه بسنده

عن

عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الكبائر سبع قتل المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب
بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل الربا بعد البينة وكل ما اوجب الله عليه النار وما رواه بسنده عن ابي بصير
عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا قال معرفة الامام واجتناب الكبائر
التي اوجب الله عليها النار ومنها ما رواه محمد بن بابويه في كتاب ثواب الاعمال وعقاب الاعمال بسنده عن احمد بن
عمر الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قال من اجتنب
ما اوعد الله عليه النار اذا كان مؤمنا كفر عنه سيئاته ويدخله مدخلا كريما والكبائر السبع الموجبات قتل النفس
الحرام وعقوق الوالدين واكل الربا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وروى
بسنده عن محمد بن الفضيل عن ابي الحسن الرضا ع في قول الله تبارك وتعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
قال من اجتنب ما اوعد الله عليه النار اذا كان مؤمنا كفر عنه سيئاته وروى بسنده عن عبيد بن زرارة قال سألت
ابا جعفر ع عن الكبائر قال هن وعد الله عليه النار وفي كتاب تحف العقول عن محمد بن الفضيل عن ابي الحسن ع
في قول الله عز وجل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قال من اجتنب ما اوعد الله عليه النار اذا
كان مؤمنا كفر عنه سيئاته وفيه ايضا عن كثير النوا قال سألت ابا جعفر ع عن الكبائر قال كل شيء وعد الله
عليه النار انتهى ما اردنا نقله من الاخبار الدالة على ان الكبيرة ما اوعد الله عليه النار ثم اعلم ان في بعض هذه الاخبار
ما يدل على ان ما اوعد الله عليه النار سبعة وبعض الاحاديث يدل على ان ما اوعد الله عليه النار اكثر من سبعة
فيمكن الجمع بان الكبائر التي اجتنابها شرط لقبول الحسنات وتكفير السيئات سبعة وما عدا السبعة ليس اجتنابه
شرطا وان كان كبيرة وايضا من الروايات الدالة على ان الكبائر الموجبات سبعة ما رواه محمد بن يعقوب
الكليني بسنده عن الحسن بن محبوب عن ابن رئاب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول
الكبائر سبعة منها قتل النفس متعمدا والشرك بالله العظيم وقذف المحصنة واكل الربا بعد البينة والفرار من
الزحف والتعرب بعد الهجرة وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم ظلما قال والتعرب والشرك واحد

وما رواه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن مسكان عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول الكباير
سبع قتل المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا
بعد البينة ومنها ما رواه ايضا عنه عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن عبيد بن زرارة قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن الكباير فقال هن في كتاب علي عليه السلام سبع الكفر بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين واكل الربوا بعد
البينة واكل مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة وما رواه علي بن حسان الواسطي عن عمه عبد
الرحمن بن كثير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الكباير سبع فينا نزلت ومنا استحلت فاولها الشرك بالله العظيم وقتل النفس
التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف وانكار حقنا الحديث ومنها
ما في تفسير علي بن ابراهيم قال ثم قال عز وجل ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه الاية من سبعة الكفر وقتل النفس
وعقوق الوالدين واكل الربوا واكل مال اليتيم والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة الخ اذ يستفيد مما اوردناه
من الايات والروايات ان الكباير ذنوب معينة فثبت بطلان قول من قال من القدماء ان كل ذنب
كبيرة وقد بينا في بحث الاحباط والتكفير ضعف هذا القول وضعف دليل القايلين به ثم اعلم ان الشيخ
بهاء الدين قدس سره على ما نقلنا عنه نسب القول بان كل ذنب كبيرة الى القدماء الشيعة وقال الوصف بالصغر
والكبر عندهم اضافي ومعنى التكفير على مذهبهم ان من عن له امران منها ودعت نفسه اليهما فكفها عن
الاكبر منهما يكفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر ولا ريب ان هذا الكلام
بمعزل عن التحقيق لان الشيخ الطوسي القايل بان كل ذنب كبيرة ومن تبعه انكروا التكفير واولوا الايات والاخبار الواردة
الدالة على التكفير على ما بيناه في بحث الاحباط والتكفير فنسبة التكفير المذكور اليهم غلط عظيم ويلزم من قولهم
ان من عن له قتل النفس وشرب الخمر فترك الاكبر وارتكب الاصغر يكون الاصغر مكفرا وقبح هذا القول
وبطلانه في غاية الظهور فنسبته الى قدماء الشيعة بمراحل ثم قال ومما ذكرناه يظهر ان قولهم العدل من
يجتنب الكباير ولم يصر على الصغاير ينبغي ان يراد انه اذا عن له امران كف عن الاكبر ولم يصر على الاصغر

اقول

اقول لا ريب ان نسبة هذا القول الى قدماء الشيعة فرية بلا مرية ويلزم من هذا القول ان من عن له القتل وشرب
الخمر فشرب الخمر يكون عادلا وهو خلاف اجماع المسلمين فان قيل انا لم نعلم ما ذكره هذا الفاضل من مذهب القدماء
القايلين بان كل ذنب كبيرة فما مذهبهم في العدالة قلنا اختلف كلام هؤلاء في العدالة فمنهم من شرط في العدل
ان يكون مجتنبا من الكباير التي اوعد الله عليها النار وان كان على مذهبه غيرها اوعد الله عليها النار فالصغيرة بمعنى
انه قبيح غير مكفر وهو مختار الشيخ الطوسي ره عملا بمقتضى رواية ابن ابي يعفور وغيره قال عبد الله بن ابي
يعفور قلت لابي عبد الله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر
والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكباير التي اوعد الله عليها النار من شرب
الخمور والزنا والربوا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا
لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار
عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من
المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات
الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها
في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن
الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع
الى الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع ولولا ذلك لم يمكن احدا
ان يشهد على آخر بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله صلى الله عليه وآله هم بان يحرق قوما في
منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان منهم من يصلي في بيته فلم يقبل ذلك منه وكيف يقبل شهادة
او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله صلى الله عليه وآله فيه الحرق في جوف بيته بالنار
وقد كان يقول صلى الله عليه وآله لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة وينبغي ان ناتي باقوال ساير

القايلين بان كل ذنب كبيرة في العدالة بعبارة العلامة ره في المختلف بعد نقل مذهب الشيخ في النهاية وقال المفيد
العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله تعالى وقال ابن البراج العدالة معتبرة في صحة الشهادة
على المسلم وتثبت في الانسان بشروط وهي البلوغ وكمال العقل والحصول على ظاهر الايمان والستر والعفاف
واجتناب القبايح ونفي التهمة والظنة والحسد والعداوة وقال ابو الصلاح العدالة شرط في قبول الشهادة
على المسلم وتثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبايح اجمع وانتفاء الظنة بالعداوة
او الحسد او المنافسة او المملكة وقال الشيخ في ط العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا
وفي الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء
من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي يسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الارجل بين
الناس ولبس الثياب المصبغة والعدل في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا فمن كان عدلا في جميع ذلك قبلت شهادته
ومن لم يكن عدلا لم تقبل فان ارتكب شيئا من الكباير وهي الشرك والقتل والزنا واللواط والغصب والسرقة
وشرب الخمر والقذف وما اشبه ذلك فاذا فعل واحدة من هذه الاشياء سقطت شهادته فاما ان كان مجتنبا
للكباير ومواقعا للصغاير فانه يعتبر الاغلب من حاله فان كان الاغلب من حاله مجانبة المعاصي وكان يواقع
ذلك نادرا قبلت شهادته وان كان الاغلب مواقعة المعاصي واجتنابه ذلك نادرا لم تقبل شهادته وانما اعتبر
الاغلب في الصغاير لانا لو قلنا انه لا تقبل شهادة من واقع اليسير من الصغاير ادى ذلك الى ان لا تقبل شهادة
احد لانه لا احد ينفك من مواقعة بعض المعاصي وقال ابن الجنيد فاذا كان الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا
معروف النسب مرضيا غير مشهور بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا اقامة على صغيرة حسن التيقظ
عالما بمعاني الاقوال عارفا باحكام الشهادة غير معروف بحيف على معامل ولا تهاون بواجب من علم
او عمل ولا معروف بمباشرة اهل الباطل والدخول في جملتهم ولا بالحرص على الدنيا ولا بساقط المروة
بريا من اهواء اهل البدع التي توجب على المؤمنين البراءة من اهلها فهو من اهل العدالة المقبول شهادتهم

وقال

وظاهر كلام موافقة الشيخ في ط وقال ابن ادريس هذا القول يعني كلام شيخنا في ط لم يذهب اليه الا في هذا
الكتاب يعني المبسوط ولا ذهب اليه احد من اصحابنا لانه لا صغاير عندنا في المعاصي الا بالاضافة الى
غيرها وما خرجه واستدل به من انه يؤدي ذلك الى ان لا تقبل شهادة احد لانه لا احد ينفك من مواقعة
بعض المعاصي فغير واضح لانه قادر على التوبة من ذلك الصغير فاذا تاب قبلت شهادته وليست التوبة مما
يتعذر على الانسان ولا شك ان هذا القول تخريج لبعض المخالفين فاختاره شيخنا في ط واورده
على جهته ولم يقل عليه شيئا لان هذا عادته في كثير مما يورده في هذا الكتاب انتهى ثم ذكر العلامة ره والوجه ما
قاله الشيخ في ط لنا ان اعتبار اجتناب جميع القبايح في الشهادة مما يعسر ويشق ويؤدي الى بطلان الشهادة
وعدم مشروعيتها وذلك مناف لمقتضى الحكمة وقد ورد النص بقبولها وقول ابن ادريس ليس بشيء لان مع
التوبة لا فرق بين الكبيرة والصغيرة في سقوطها بها على ان التوبة من شرطها العزم على ترك المعاودة ولا شك
ان الصغاير لا ينفك منها الانسان فلا يصح هذا العزم منه فلا يمكن التوبة في اغلب الاحوال وفي رواية ابن
ابي يعفور عن الصادق عليه السلام ما يوافق كلام الشيخ في النهاية من عد اجتناب الكباير في العدالة ولو كان اجتناب
الصغاير شرطا في العدالة لنص عليه السلام نعم يشترط ترك الاصرار على الصغاير والتحقيق ان العدالة كيفية
نفسانية راسخة يبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة وتتحقق باجتناب الكباير وعدم الاصرار
على الصغاير انتهى كلام العلامة فان قيل قد علم مما ذكرت بطلان ما نسب صاحب الاربعين الى القدماء
وعلم مذهبهم في العدالة واختلافهم فيها فما مذهبكم فيها قلنا قد بينا بطلان القول بان كل ذنب كبيرة وحققنا
ان الكباير ذنوب معلومة معينة وهي ما اوعد الله عليها النار ولا يكون مصرا على الصغاير ونحكم بعدالة الرجل
اذا كان ساترا لعيوبه ومواظبا على الصلوات الخمس ومحافظا مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين غير متخلف
عن مصلاه في جماعتهم بغير علة واذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا فاذا كان
الرجل هكذا فهو عدل ولا يجوز تفتيش ما وراء ذلك من عثراته والعدالة بالمعنى المذكور هو المستفاد من

حديث عبد الله بن ابي يعفور ويؤيده روايات كثيرة ذكرناها في كتاب فرحة الدارين في تحقيق معنى العدالة
وما اختاره العلامة ره ومن تبعه من ان العدالة كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى نفسانية م
والمروة غير مستفاد من احاديث اهل البيت عليهم السلام وهؤلاء حيث ذهبوا الى ان العدالة هي ملكة نفسانية
قالوا ان معرفتها موقوفة على المعاشرة الباطنية والتفتيش عن البواطن وهذا خلاف ما يستفاد من الكتاب
والسنة وادعى الشيخ ره في كتاب الخلاف الاجماع على خلاف هذا القول وقال وما كان البحث في ايام
النبي صلى الله عليه وآله ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي ونسب هذا
القول ايضا في الخلاف الى ابي يوسف ومحمد والشافعي والى ابي حنيفة في خصوص القصاص والحدود لكني
ان قوله في العدالة هو ما اختاره الشيخ في النهاية وقوله ره في الخلاف غير قوله في النهاية فانه في الخلاف
اكتفى بظاهر الاسلام وحكم بعدالة المسلمين من غير ان يتفحص الصفة زائدة على الاسلام الى ان يظهر فسقهم
وادعى عليه الاجماع ويمكن ان يؤول قوله هذا ويحمل على ما اختاره في النهاية الفرع السادس وجوب
التوبة وهو الندم على المعصية والعزم على ترك امثالها في العمر وقيل ان العزم لازم للندم ولا ينفك عنه
والتحقيق انه قد ينفك عنه كسيئ الخلق قد يندم من اساءة الخلق ولكن لا يؤيس من خلقه ولا يتيسر
له عزم على عدم العود ويشهد بما قلناه ما رواه محمد بن بابويه في الفقيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال ان الله ابى
لكل ذنب توبة الا سوء الخلق فان صاحبه كلما خرج من ذنب دخل في ذنب وكذا المؤمن اذا اعتاد الحرام
فاذا فعله من حيث الايمان واعتقاده باستحقاق العقاب يندم ويستغفر ولكن [illegible] من حيث
العادة لا يحصل له عزم على الترك وهي واجبة عقلا على مذهب المعتزلة واتباعهم القائلين بالوجوب والحرمة
العقليين واستدل المحقق الطوسي ره في التجريد على وجوبها عقلا بانها دافع للضرر ودفع الضرر واجب
فما يدفع الضرر واجب وبان الندم على كل قبيح او اخلال بواجب واجب قال الشارح هذا عند
المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله

جميعا

جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك اقول لا ريب في وجوب التوبة شرعا لدلالة الآيات والروايات
المتواترة واما عقلا فعلى ما اخترناه من ان الحسن والقبح عقليان دون الوجوب والحرمة فهي غير متصفة
بالوجوب بل متصفة بالحسن قال المحقق في التجريد ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة وخوف
النار اذا كانت الغاية وكذا الاخلال اقول اذا كانت الغاية غير القبح وهي خوف النار مثلا فلا ريب ان الندم
ليس بتوبة كان يكون الندم على المعصية لاضرارها بالبدن واما اذا كان الندم لخوف النار فظاهر مذهب
صاحب التجريد انه ليس بتوبة والتحقيق عندي انه توبة لانه ليس دليل يدل على ان التوبة هي الندم على الفعل القبيح من حيث
هو قبيح والمستفاد من الكتاب والسنة ان التوبة هي الندم على القبيح اعم من ان يكون من حيث انه قبيح او من حيث انه يوجب
العذاب ثم قال فلا يصح من البعض قال الشارح في الشرح اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب
انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال بواجب لزم ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح وهذا مذهب ابي هاشم اقول
قد بينا ان التوبة يتحقق بالندم على فعل المعصية خوفا من العقاب فيمكن ان يكون العبد معتادا ببعض المعاصي
اللذيذة فلا يتركها ولا يندم عليها ويندم على فعل غيرها مما لم يكن معتادا به خوفا من زيادة العقاب وان سلمنا
وجوب الندم على فعل المعصية من حيث انها قبيحة فيمكن ايضا التوبة من بعض المعاصي كما بينا بان يندم على
فعل المعاصي التي لا يكون معتادا بها من حيث انها قبيحة ولا يندم على فعل ما يكون معتادا بها وان كان عالما
بقبحه ويمكن ايضا ان يندم من فعل الكباير من حيث انها قبيحة ولا يندم على الصغاير مع كونها قبيحة لانها تكفر
بالحسنات ولا ريب انه يلزم على قول من لا يجوز التوبة عن قبيح دون قبيح الحكم ببقاء الكفر على التائب منه
اذا كان مقيما على صغيرة قال الشارح في التجريد بعد ذكر مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون
قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب
عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم
على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المصنف

بقوله ولا يتم القياس على الواجب انتهى كلام الشارح والماتن اقول لا يخفى ان استدلال ابي علي موجه لان
المعتزلة اتفقوا على وجوب ترك القبيح من حيث انه قبيح وكذا اتفقوا على وجوب الاتيان بالواجب من حيث انه
واجب فيعلم بالضرورة انه لو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من
اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب وليس هذا قياسا كما
زعم الماتن بل هو تنبيه على اتحاد طريق الواجب والقبيح ولا يخفى ان الماتن بعد ما حكم بعدم
جواز التوبة عن قبيح دون قبيح رجع عن قوله وجوزها عن قبيح دون قبيح وهذه عبارته والتحقيق ان ترجيح
الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه كما في الدواعي
الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم الى اخر كلامه ثم قال الشارح بعد شرح كلامه اقول
لا يخفى على المتأمل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم التوقف بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي
فاخر كلامه يخالف اوله انتهى كلام الشارح قال صاحب المواقف شرط المعتزلة فيها امورا ثلثة رد
المظالم وان لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم وهي عندنا غير واجبة فيها اما رد المظالم
فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب اخر واما ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا
ثم يبدو له والله مقلب القلوب واما الاستدامة للندم فلان الشارع اقام الحكم مقام ما هو حاصل بالفعل
كما في الايمان وملاك التكليف بما عن الحرج المنفي عن الدين انتهى اقول اما الاول وهو رد المظالم فمشكل
لانه يحتمل ان يكون شرطا للتوبة ويحتمل ان يكون واجبا برأسه واما الثاني وهو عدم العود فليس في العقل
والنقل ما يدل عليه بل الروايات المنقولة عن اهل البيت عليهم السلام تدل على انه ليس بشرط ويستفاد
من بعضها انه شرط في التوبة النصوح وهي التوبة الكاملة روى ابو جعفر محمد بن يعقوب في كتاب الكافي
بسنده عن ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا توبوا الى
الله توبة نصوحا قال يتوب العبد من الذنب ثم لا يعود فيه واحب العباد الى الله المفتنون التوابون

قال

قال محمد بن الفضيل سألت عنها ابا الحسن عليه السلام فقال يتوب من الذنب ثم لا يعود الى اخر الحديث وروى فيه
ايضا بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا قال هو الذنب
الذي لا يعود فيه قلت واينا لم يعد فقال يا ابا محمد ان الله يحب من عباده المفتتن التواب وروى
فيه ايضا بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يا محمد بن مسلم ذنوب المؤمن اذا تاب عنها مغفورة له فليعمل المؤمن
لما يستأنف بعد التوبة والمغفرة اما والله انها ليست الا لاهل الايمان قلت فان عاد بعد التوبة والاستغفار
من الذنوب وعاد في التوبة قال يا محمد اترى العبد المؤمن يندم على ذنبه ويستغفر منه ويتوب ثم لا يقبل الله توبته
قلت فان فعل ذلك مرارا يذنب ثم يتوب ويستغفر فقال كلما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة عاد الله عليه بالمغفرة
الى اخر الحديث واما الثالث وهو الاستدامة في الندم فليس في العقل والنقل ما يدل على وجوبها ثم اعلم ان بعض
المعتزلة ذهب الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح منفصلا وان علم بعضها منفصلا
وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم منفصلا وقال المحقق في التجريد وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال
اقول الظاهر انه لا يجب التفصيل لانه ليس في العقل والنقل ما يدل على وجوبه ولكنه الاحوط وكذا
اشكل ره في التجريد في وجوب الندم على المعلول مع العلة كما اذا رمى فاصابه فالرمي علة والاصابة معلول
والاشكال في وجوب الندم عليهما والظاهر ان التوبة يتحقق بالندم على الرمي فقط ولا يحتاج اليهما معا وكذا اشكل
ره فيما ذهب اليه المعتزلة من انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حيث قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم
واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه فانه يسقط ذمه
بالضرورة وفيه نظر لان دعوى الضرورة غفلة محضة والتحقيق انه لا يجب عقلا اسقاط العقاب بالتوبة لان من اساء
الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى من اسيء اليه ان شاء
عفى عنه وان شاء جازاه واختلفوا ايضا في سقوط العقوبة فعند المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند الكرامية بنفس
التوبة وهذا هو الحق والمستفاد من العقل والنقل ولولاه لما كان فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة

المتأخرة عنها في اسقاط عقاب الكبائر والطاعات التي تسقط العقوبات لكثرة ثوابها على مذهب المعتزلة والثاني باطل
للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واستدل الآخرون بانه لو كان كذلك لكان ينفع التوبة
لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار والجواب عنه بان التوبة في الآخرة ليست بطاعة لانها ليست بدار تكليف بل
هي دار الجزاء على الاعمال تذنيب اعلم ان الذنب الذي يتوب عنه التائب ان لم يستتبع امرا آخر يلزم الاتيان به شرعا
كلبس الحرير مثلا كفى الندم عليه والعزم على عدم العود اليه ولا يجب شيء آخر سوى ذلك وان استتبع امرا آخر من
حقوق الله او حقوق الناس ماليا او غير مالي وجب مع التوبة الاتيان به فحقوق الله المالية كالعتق والكفارة
مثلا يجب الاتيان بها مع القدرة وغير المالية ان كان غير حد كقضاء الفوائت وصوم الكفارة فكذلك وان كان
حدا فالمكلف مخير ان شاء اقر بالذنب عند الحاكم ليقام عليه وان شاء ستره واكتفى بالتوبة فلا حد عليه ان تاب
قبل قيام البينة به عند الحاكم واما حقوق الناس المالية فيجب برئة الذمة منها بقدر الامكان فان مات صاحب
الحق فورثته في طلبه قائمون مقامه فمتى دفع اليهم برئت ذمته وان بقي الى يوم القيمة فنقل عن فقهائنا رضوان
الله عليهم في مستحقه وجوه الاول انه لصاحبه الاول الثاني انه لآخر الورثة الثالث انه ينتقل الى الله سبحانه
واما حقوقهم الغير المالية فان كان اضلالا وجب الارشاد وان كان قصاصا وجب تمكين المستحق له من
استيفائه وان كان حد القذف فان كان المستحق عالما به وجب واراد اقامة الحد عليه
ولم يرض بالعفو عنه فوجب عليه التمكين ايضا وان كان جاهلا فقد ذكروا فيه وجهين من كونه حق آدمي فلا
يسقط الا باسقاطه ومن كون الاعلام مستلزما للاذى وموجبا للمفسدة ومثل هذا يجري في الغيبة ايضا
واستشكل المحقق الطوسي فيه والتحقيق عدم وجوب الاعلام في الصورتين بل الحكم بالعدم دليل العقل
والنقل عليه وتواتر الروايات المروية عن الائمة الطاهرين الدالة على وجوب كف النفس عن اذى المسلمين
وكتمان المعصية ثم اعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان الاتيان بما يستتبعه الذنوب من قضاء الفوائت
واداء الحقوق والتمكين من القصاص والحد ونحو ذلك هل هو شرط للتوبة او هو واجب برأسه والتوبة صحيحة

بدونه ولكن بتقصير الكل والاخير هو ما ذهب اليه المحققون من المتكلمين والاول هو الاحوط والمستفاد من كلام امير
المؤمنين عليه السلام كما ستذكره ان شاء الله فان قيل ما الفرق بين التوبة والاستغفار قلت الذي يظهر من آثار ائمتنا
العلماء ان الاستغفار قد يطلق ويراد به التوبة مثل قول علي عليه السلام المنقول في كتاب نهج البلاغة ان قائلا قال
بحضرته عليه السلام استغفر الله فقال له عليه السلام ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار ان الاستغفار درجة العليين وهو اسم
واقع على ستة معان اولها الندم على ما مضى الثاني العزم على ترك العود اليه ابدا الثالث ان تؤدي الى المخلوقين
حقوقهم حتى تلقى الله املس ليس عليك تبعة الرابع ان تعمد الى كل فريضة عليك ضيعتها فتؤدي حقها الخامس ان
تعمد الى اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالاحزان حتى تلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد السادس ان تذيق
الجسم الم الطاعة كما اذقته حلاوة المعصية اقول اراد عليه السلام بهذا الكلام بيان التوبة الكاملة المتصفة بالنصوح
اي الخالص ولا يخفى ان الاستغفار غالبا في القرآن والاحاديث لا يطلق على التوبة بل يطلق على ما هو غير التوبة
ويتقدم عليها لان التوبة معتبر فيها العزم على عدم العود والاستغفار غير معتبر فيه العزم ومما يدل على المغايرة والتقدم
الاستغفار من القرآن قوله تعالى واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه والاحاديث الدالة على المغايرة والتقدم كثيرة وكذا
في ادعية اهل البيت عليهم السلام ما يدل على المغايرة ومنها في مناجاة زين العابدين عليه السلام ان كان الندم على الذنب
توبة فاني وعزتك من النادمين وان كان الاستغفار من الخطيئة حطة فاني لك من المستغفرين والظاهر ان المستفاد
من الاحاديث ان الاستغفار كفارة وحطة للذنوب قبل ان تكتب واما بعدما كتبت فلا يحطها الا التوبة ومما يدل عليه
ما نقلناه مما رواه محمد بن يعقوب في الكافي بسنده عن زرارة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان العبد اذا اذنب ذنبا
اجل من غدوة الى الليل فان استغفر لم يكتب عليه وروى فيه ايضا بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من عمل
سيئة اجل فيها سبع ساعات من النهار فان قال استغفر الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم ثلث مرات لم تكتب عليه
وروى فيه ايضا بسنده عن عبد الصمد بن بشير عن ابي عبد الله عليه السلام قال العبد المؤمن اذا اذنب ذنبا اجله الله سبع ساعات
فان استغفر لم يكتب عليه شيء وان مضت الساعات ولم يستغفر كتبت عليه سيئة الى آخر الحديث وروى فيه ايضا

بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من عمل سيئة اجل فيها سبع ساعات من النهار فان قال استغفر الله الذي لا اله
الا هو الحي القيوم واتوب اليه ثلث مرات لم يكتب عليه وروى فيه ايضا بسنده عن حفص قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول ما من مؤمن يذنب ذنبا الا اجله الله سبع ساعات من النهار فان هو تاب لم يكتب عليه شيء وان هو لم يفعل
كتبت عليه سيئة فاتاه عباد البصري فقال له بلغنا انك قلت ما من عبد يذنب ذنبا الا اجله الله سبع ساعات
من النهار فقال ليس هكذا قلت ولكني قلت ما من مؤمن وكذا كنت اقول ثم اعلم ان الروايات الدالة على ان
الاستغفار كفارة للذنوب مطلقا كثيرة فيحمل مطلقها على الروايات المقيدة بانه كفارة للذنوب قبل ان تكتب فاما
اذا لم يستغفر سبع ساعات من اتيان المعصية حتى كتبت فلا يغفر الا بالتوبة او الشفاعة ويمكن ان يحملها على
ان الاستغفار كفارة للذنوب مطلقا اذا كان المستغفر نادما على فعل المعاصي سواء كتبت ام لم تكتب
ومما يدل على ان المستغفر يغفر له ان كان نادما ما رواه محمد بن يعقوب رحمه الله في الكافي بسنده عن هشام بن
سالم عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما من مؤمن يقارف في يومه وليلته اربعين كبيرة فيقول وهو نادم استغفر
الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم بديع السموات والارض ذا الجلال والاكرام واسأله ان يصلي على محمد وآل محمد
وان يتوب علي الا غفرها الله عز وجل له ولا خير فيمن يقارف في يوم اكثر من اربعين كبيرة ومن الآيات الدالة
على ان المذنب المستغفر النادم الذي لم يصر على الذنب مغفور له قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة
عرضها السموات والارض اعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين
عن الناس والله يحب المحسنين والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم
ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات
تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ونعم اجر العاملين ولا ريب ان هذه الآية صريحة في ان من استغفر
ولم يصر على ما فعل من الذنب فهو مغفور له وايضا من الآيات الدالة على ما قلناه قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر
الاثم والفواحش الا اللمم اعلم انه قد روي عن اهل البيت عليهم السلام روايات في تفسير هذه الآية منها ما رواه

محمد بن يعقوب بسنده عن اسحق بن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام ما من مؤمن الا وله ذنب يهجره زمانا ثم يلم به وذلك قول الله
عز وجل الا اللمم وسألته عن قول الله عز وجل الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم قال الفواحش الزنا
والسرقة واللمم الرجل يلم بالذنب فيستغفر الله منه ومنها ما رواه الشيخ بسنده عن اسحق بن عمار وفيه في عبارة
الحديث اللمام الذي يلم بالذنب بعد الذنب ليس من سليقته اي من طبيعته فان قيل هل يستفاد من الآية والروايات
ان المستغفر والنادم مغفور لهما فهل يغفر لهما بنفس الاستغفار والندم ام يصيران بالاستغفار مستحقين للشفاعة
قلنا المستفاد من ظاهر الاحاديث الكثيرة هو الاول والمستفاد من بعض نصوص الاحاديث الثاني وهو ما رواه محمد بن
بابويه رحمه الله في عيون الاخبار وما رواه ايضا محمد بن بابويه في التوحيد بسنده عن محمد بن ابي عمير قال سمعت موسى
بن جعفر عليهما السلام يقول لا يخلد الله في النار الا اهل الكفر والجحود واهل الضلال والشرك ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين
لم يسئل عن الصغائر قال الله تبارك وتعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال فقلت
له يا ابن رسول الله فالشفاعة لمن تجب من المؤمنين فقال حدثني ابي عن آبائه عن علي عليهم السلام قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
يقول انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاما المحسنون فما عليهم من سبيل قال ابن ابي عمير فقلت له يا ابن رسول الله وكيف
تكون الشفاعة لاهل الكبائر والله تعالى ذكره يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ومن
يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى فقال يا ابا احمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا الا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال النبي صلى الله عليه وآله
كفى بالندم توبة وقال صلى الله عليه وآله من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس
بمؤمن ولم تجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى ذكره يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فقلت
يا ابن رسول الله وكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصي
وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان
مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ولو كان مؤمنا بالعقوبة لندم وقد قال النبي صلى الله عليه وآله
لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قول الله عز وجل ولا يشفعون الا لمن ارتضى دينه والدين

الاقرار بالجزاء على الحسنات والسيئات ومن ارتضى الله دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب بمعرفته بعاقبته
في القيمة فتبين بينا ان الاولى العفو اعلم ان المعتزلة قالوا بالعفو عن الصغاير قبل التوبة وعن الكباير
بعدها وقالت المرجئة بالعفو عن الصغاير والكباير مطلقا وفرق منهم وذهب جمهور الاشاعرة الى
انه يعفو عن الكباير مطلقا ويعذب بعضا الا انه لا علم لنا الآن بتعيين المعذبين بعينه وقال
كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكباير بلا توبة بل نجوزه والتحقيق ان الله تعالى يعفو عن الكباير بالتوبة او الشفاعة
وعن الصغاير بدونهما مع الاجتناب عن الكباير بالحسنات ويدل على بطلان قول المعتزلة قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الشرك
مغفور معها فيلزم التساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام الله تعالى وقوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس
على ظلمهم والايات الدالة على العفو كثيرة والدليل على العفو عن الصغاير بشرط الاجتناب عن الكباير
ما قد اوردناه في بحث التكفير والدليل على العفو بالشفاعة سنذكره ان شاء الله تعالى في اثبات الشفاعة واما
قول المرجئة فمخالف للاجماع بل مخالف للدين ضرورة المبحث في الشفاعة اعلم ان الامة قد اجمعت على
ثبوت الشفاعة وهي لاسقاط العقاب وهي عندنا لاهل الكباير وقد دل على صحته ايات من كتاب الله
وصح عن النبي ص قوله ادخرت شفاعتي لاهل الكباير وكذا تواتر عن اهل البيت عليهم السلم ثبوت الشفاعة
للنبي وآله صلى الله عليه وآله وللمؤمنين واصحاب روايتهم عليهم السلم ما رواه محمد بن بابويه في عيون
الاخبار بسنده عن الحسين بن خالد عن الرضا عن ابيه عن ابائه عن امير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص من لم
يؤمن بحوضي فلا اورده الله حوضي ومن لم يؤمن بشفاعتي فلا اناله الله شفاعتي ثم قال ص انما شفاعتي
لاهل الكباير من امتي فاما المحسنون فما عليهم من سبيل قال الحسين بن خالد فقلت للرضا ع يا ابن رسول الله
فما معنى قول الله عز وجل ولا يشفعون الا لمن ارتضى قال لا يشفعون الا لمن ارتضى الله دينه ثم قال ع

مصنف

مصنف هذا الكتاب ان الشفاعة لا تنفع اذا كانت لغير مرتضى القول ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقالت المعتزلة
انها لزيادة الثواب للمؤمنين واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة وهو عام في
شفاعة النبي ص وغيره قلت المراد قوله ولا تنفعها شفاعة ان الشفاعة لا تنفع اذا كانت بغير اذن الله بدليل
قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه او يكون المراد ان الشفاعة لا تنفع اذا كانت لغير مرتضى القول لقوله تعالى
ولا يشفعون الا لمن ارتضى الفرع الرابع من فروع الحسن والقبح العقليين وجوب الثواب على الله وجب
عند معتزلة البصرة مستدلين بان التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح يستحيل صدوره عنه تعالى واما لغرض عايد الى الله وهو
منزه عن ذلك او الى العبد اما في الدنيا او اضرار وقطع النفس عن شهواتها بلا نفع دنيوي واما في الآخرة وذلك اما
لتعذيبه عليه وهو قبيح جدا او لنفعه وهو المطلوب واجابت الاشعرية بمنع وجوب الغرض ولا يخفى ان جواب الاشعرية
مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي الغرض عن الله سبحانه وقد ابطلناه سابقا والتحقيق في الجواب انه يجوز ان يكون
التكليف لا لغرض بل يكون وقوعه لكون المكلف به شكر المنعم وهو في نفسه حسن وما كان في نفسه حسنا
لا يتوقف حسن التكليف به على غرض وقول صاحب التجريد ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح دعوى بغير دليل
ودعوى البداهة لا وجه لها ولا يخفى ان المستفاد من آثار اهل البيت عليهم السلم ان العبادات شكر نعم الله
والثواب عليها من باب التفضل ولكن من حيث انه تعالى وعد المؤمنين بالثواب على الاعمال الصالحة وجب عليه
الوفاء بالوعد لان خلف الوعد عقلا قبيح الفرع الثامن ان عقاب المطيع الممتثل للاوامر والمنتهي
عن النواهي قبيح والعقل يحكم بقبحه بالبديهة خلافا للاشعرية فانهم جوزوا عقلا على الله سبحانه تعذيب
المطيع حتى الانبياء واثابة العاصي حتى الكفرة وهذه العقيدة القبيحة مبنية على انكار الحسن والقبح العقليين
وقد عرفت بطلانه ولكنهم لم يجوزوا شرعا تعذيب المطيع لانه موعود بالثواب وخلف الوعد صفة نقص
وهذا مبني على اصلهم الفاسد من ان الكلام من صفات الذات والتحقيق انه من صفات الفعل وهو مبني على
الدليل القاطع والبرهان الساطع واما عقاب العاصي جائز عقلا من غير شك وشبهة لانه استحق العقوبة

بالعصيان الفرع التاسع وجوب البعث اعلم ان الناس اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني
وعلى كفر من انكره واتفاقهم دليل قاطع عليه واستدل المحقق الطوسي ره عليه بوجهين الاول ان الله
وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد المكلف بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب
والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود بالوفاء بالوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف
بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث لمقتضى الحكمة
والا لكان ظالما تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال شارح الجديد للتجريد بعد ذكر هذا الدليل وهذا البيان مبني
على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة انتهى كلامه
اقول في هذا الدليل نظر لانا لا نسلم وجوب ايصال الثواب باداء الشكر بل ايصال الثواب باداء الشكر
تفضل وهو غير واجب على الله تعالى اعلم ان جماعة من المخالفين قالوا بالمعاد الجسماني فقط وهذا القول
منسوب الى اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة وذهب جماعة وهم الفلاسفة الالهيون الى القول
بالمعاد الروحاني فقط وذهب جماعة وهم الفلاسفة الطبيعيون الى انكار المعادين وتوقف
جالينوس في المعاد الروحاني وقال لم يتبين لي ان النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل
اعادتها او هو جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد وذهب جماعة الى المعاد الجسماني والروحاني
معا وهم الامامية وكثير من محققي المخالفين وهذا هو المذهب الحق المستفاد المعلوم من آثار الائمة
الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ومما يدل من آيات الكتاب على المعاد الروحاني بعد فناء البدن قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية ومما يدل على الجسماني قوله تعالى من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع

عظامه

عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وغير هذه الايات الكثيرة الصريحة والروايات الصريحة الدالة على المعادين
الروحاني والجسماني متواترة فلا شك ان المعاد الجسماني من ضروريات الدين ولا ريب في كفر من انكره بل
منكروه اكفر من اليهود والنصارى واستدل المنكرون بشبهة ضعيفة سخيفة الاولى ان المعاد الجسماني غير ممكن
لانه لو اكل انسان انسانا آخر حتى صار بدن المأكول جزء بدن الآكل فهذه الاجزاء اما ان لا تعاد اصلا
وهو المطلوب او في كل منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين تعاد
او تعاد في احدهما فقط فلا يكون الآخر معادا بعينه وهو مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح ثبت مقصودنا وهو
انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بعينها والجواب ان المعاد هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر
الى آخره لا جميع الاجزاء وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه ويحتمل ايضا ان الاجزاء الاصلية
لا تصير جزء لبدن الآكل بل الله سبحانه يحفظها الى وقت البعث والنشور وهذا هو المستفاد من كلام الائمة الطاهرين
عليهم السلم الثانية ان المعاد الجسماني لو ثبت فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ
او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الفلك وتوليد البدن من غير التوالد وهما محالان واستدلوا ايضا
امتناع الجنة التي فيها اللذات الجسمانية بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لان في
العالمين لا يسعانها لقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض وجنة عرضها كعرض السماء فلا بد ان
يكون فوق الافلاك اعني خارجها وهو محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد الجهات ومنتهى عالم
الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحياة مع الاحتراق وعدم تناهي
القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحللات الغير
المتناهية والجواب عن الاولى ان الافلاك حادثة فيمكن عدمها واذا كان عدمها جائزا كان انخراقها جائزا ايضا
على ان عود الروح الى البدن لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وقولهم فلك الافلاك محدد الجهات
ومنتهى الجسمانيات لا دليل لهم عليه وشبهتهم في غاية الضعف ودوام الحياة مع دوام الاحتراق ممكن وتوليد

المبدل من غير التوالد ايضا ممكن كما في حق آدم والقوة الجسمانية يمكن عدم تناهي افعالها وانفعالاتها تذنيب
عذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عن اهل البيت عليهم السلام ورواياتهم في هذا الباب متواترة
وكذا اجمع المخالفون عليه ورواياتهم فيه كثيرة والخلاف فيه انما نشأ بعد تحقق الاجماع من جماعة من المخالفين
مثل ضرار بن عمرو وبشر المريسي وكثير من المعتزلة ومما يدل عليه من الكتاب قوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيمة على
العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة وذهب الصالحي من المعتزلة وابن
جرير الطبري وطائفة من الكرامية الى ان الموتى يعذب في القبر من غير احيائه وقيل في ابطال هذا القول
بانه خروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وكان مراد القائلين بهذا القول ان الروح
تتأذى وتتألم بسبب ما يؤذي من النار وغيرها من البدن كما كانت تتأذى ان كانت في البدن وعلى هذا
فقولهم ليس بخارج عن المعقول فصل قال المتكلمون الموجود في الخارج اما ان يكون له اول اي لا يسبق
وجوده عدم حتى يكون قبله العدم وهو القديم او يكون له اول وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات
او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر والحال في المتحيز هو العرض والمراد بالحلول
في المتحيز ان يختص به بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كالسواد مع المتلون دون الماء والكوز وما
ليس متحيزا ولا حالا فيه وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عند المتكلمين اذ لم يجدوا عليه دليلا فمنهم من قطع
بهذا القدر ولم يجزم بامتناعه ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما انه لو وجد لشارك الباري في هذا
الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز ولا بد ان يمتاز عنه الباري بغير هذا الوصف المشترك بينهما
فيلزم التركيب وهو محال والثاني ان هذا الوصف اخص صفاته فان من سأل عن الباري لا يجاب الا به فلا يشاركه
فيه غيره لمشاركته اياه في الحقيقة فيلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم واجيب عن الاول بانه لا يلزم
من الاشتراك في وصف سلبي التركيب لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض سلبي

كالوجود

كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما اقول يمكن الزام الفلاسفة بهذا الدليل فانهم مثله استدلوا على التوحيد
وقالوا الاشتراك في الوجوب يستلزم التركيب لاحتياج ما به الاشتراك الى ما به الامتياز واجيب عن الثاني
بانا لا نسلم ان هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا للكل
مبدءا او القدم اذ لا يشاركه فيها غيره والتحقيق عندي ان لا حكم من جهة العقل باعادة وجود المجرد سوى
الباري تعالى لا اثباتا ولا عدما لعدم الدليل العقلي الدال على احدهما وما ذكره الفلاسفة في اثبات العقول وغيرها
في غاية الضعف والوهن وستذكر انشاء الله ما ذكروه في اثبات المجردات وبطلانه ولا يخفى ان الدليل
العقلي وان لم يقم على نفي المجردات مطلقا ولكنه قائم على نفي المجردات القديمة التي يثبتها الفلاسفة وهو
ما يدل على حدوث العالم ونفي القدم ثم اعلم ان الدليل النقلي من الكتاب والسنة قائم على نفي المجرد مطلقا سواء
كان قديما او حادثا ومما يدل على نفي المجرد سوى الله قوله عز وجل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ووجه الدلالة
ان منطوق الآية نفي المثل عن الله ولا شك ان لو وجد غير الله شيء متصف بالوحدة والتجرد لكان شبيها
ومثلا له فثبت انه ليس في الوجود مجرد حقيقي الذات سوى الله الواحد الاحد والعجب كل العجب من بعض
الفضلاء المتأخرين حيث قلد الفلاسفة وقال بوجود المجردات وعرف ان القول بها مستلزم للتشبيه فقال
بتجويز التشبيه حيث قال في بعض رسائله ما هذا حاصله ان نزهناه من الاجسام لزم تشبيهه بالمجردات
وان نزهناه عن التشبيه بالمجردات لزم تشبيهه بالمعاني وان نزهناه عن التشبيه بالمعاني لزم التعطيل فلا بد
من القول بتجويز التشبيه ولا ريب ان هذا الكلام سخيف ضعيف باطل وقد نشأ هذا الغلط من ذهابه الى خرافات
محيي الدين مصنف الفتوحات والفصوص وغفلته عما تواتر عن اصحاب العصمة عليهم السلام في نفي التشبيه ومن
ضعف دليل الفلاسفة عن اثبات المجردات المستلزم للتشبيه ومما يدل من اخبار آل محمد عليهم السلام على انه ليس مجرد
سوى الله عز وجل ما رواه محمد بن بابويه في توحيده بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام
قال سمعته يقول هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الاحد الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد

منشئ الاشياء ومجسم الاجسام ومصور الصور لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشئ من المنشأ لكنه المنشئ
فرق بين من جسمه وصوره وانشأه اذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئا قلت اجل جعلني الله فداك لكنك قلت
الاحد الصمد وقلت لا يشبهه شيء والله واحد والانسان واحد اليس قد تشابهت الوحدانية قال يا فتح احلت
ثبتك الله انما التشبيه في المعاني فاما في الاسماء فهي واحدة وهي دلالة على المسمى وذلك ان الانسان وان قيل واحد
فانما يخبر انه جثة واحدة وليس باثنين فالانسان نفسه ليس بواحد لان اعضاءه مختلفة والوانه مختلفة غير واحدة
وهو اجزاء مجزأة ليست بسواء دمه غير لحمه ولحمه غير دمه وعصبه غير عروقه وشعره غير بشره وسواده غير بياضه وكذلك سائر
جميع الخلق فالانسان واحد في الاسم لا واحد في المعنى والله جل جلاله هو واحد لا واحد غيره لا اختلاف فيه ولا تفاوت
ولا زيادة ولا نقصان فاما الانسان المخلوق المصنوع المؤلف من اجزاء مختلفة وجواهر شتى غير انه بالاجتماع
شيء واحد قلت جعلت فداك فرجت عني الى آخر الحديث ووجه الدلالة انه عليه السلام نفى الوحدانية عن غير الله فقال
لا واحد غيره وبعد ما ثبت الاعضاء والاجزاء للانسان قال وكذا سائر جميع الخلق فاستفدنا من هذا القول
انه ليس للوحدة والتجرد لغير الله لانه لازم التشبيه ومما يدل ايضا على ما ادعيناه حديث ورد في الكافي في باب الارادة
وهذا موضع الحاجة منه ان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه
واحد واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير ان يتداخله شيء الى آخر الحديث
ووجه الدلالة ظاهر ومما يدل ايضا على ما ادعيناه حديث نقل في الكافي في باب معاني الاسماء عن ابي جعفر
الثاني عليه السلام وهذا موضع الحاجة منه ولكنه القديم في ذاته لان ما سوى الواحد متجزئ والله واحد لا متجزئ
ولا متوهم بالقلة والكثرة وكل متجزئ او متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له ووجه
الدلالة ظاهر وفي احتجاج الطبرسي حديث طويل في جواب الصادق عليه السلام عن سؤالات الزنديق وهذا موضع
الحاجة منه قال الزنديق فكيف هو الله الواحد قال الصادق عليه السلام واحد في ذاته فلا واحد
كواحد لان ما سواه من الواحد متجزئ وهو تبارك وتعالى واحد لا متجزئ ولا يقع عليه العدد

وهذا

وهذا صريح فيما ادعيناه ومما يدل ايضا على عدم المجردات ما رواه محمد بن بابويه بسنده في توحيده في باب انه
عز وجل لا يعرف الا به عن علي بن عقبة رفعه قال سئل امير المؤمنين عليه السلام بم عرفت ربك فقال بما عرفني نفسه
قيل وكيف عرفك نفسه فقال لا يشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس قريب في بعده بعيد في
قربه فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه امام كل شيء ولا يقال له امام داخل في الاشياء لا كشيء في شيء داخل
وخارج من الاشياء لا كشيء من شيء خارج سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكل شيء مبتدأ ووجه الدلالة ان المستفاد
من كلام الامام عليه السلام ان الصفات المذكورة مختصة به ولا توجد في غيره وعلى مذهب القائلين بوجود العقول
المجردة لا تختص هذه الصفات به تعالى بل مشتركة بينه وبين العقول ووجه آخر ان المستفاد من هذا الحديث ان
كل شيء ما سوى الله له ابتداء والعقول على مذهب القائلين بوجودها ليس لها ابتداء ومما يدل على عدم العقول المجردة
ما رواه ابن بابويه بسنده في كتاب التوحيد عن ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل هو الاول
والآخر وقلت اما الاول فقد عرفناه واما الآخر فبين لنا تفسيره فقال انه ليس شيء الا يبيد او يتغير او يدخله
التغير والزوال او ينتقل من لون الى لون ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصان ومن
نقصان الى زيادة الا رب العالمين الى آخر الحديث دليل على عدم العقول المجردة لان القائلين بوجودها
لا يجوزون عليها التغير ومما يدل على ما ادعيناه ما رواه ابن بابويه في توحيده بسنده في باب العرش وصفاته
والحديث طويل وهذا موضع الحاجة منه ولله الاسماء الحسنى التي لا يسمى بها غيره وهي التي وصفها في الكتاب فقال
فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه جهلا بغير علم فالذي يلحد في اسمائه بغير علم يشرك وهو لا يعلم
ويكفر به وهو يظن انه يحسن فلذلك قال وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فهم الذين يلحدون في اسمائه بغير علم
فيضعونها غير مواضعها الى آخر الحديث ووجه الدلالة انه على تقدير وجود العقول المجردة لا يصح حصر الاسماء الحسنى
في الله بل العقول ايضا تسمى بها بل هم اولى بها لانه بزعمهم لم يصدر عنه الا العقل الواحد وهو العقل الاول
ومما يدل ايضا على ما ادعيناه ما رواه ابن بابويه في توحيده في باب التوحيد ونفي التشبيه في حديث طويل عن الرضا عليه السلام

ولا اموحد الا بالاخلاص ولا اخلاص مع التشبيه ولا نفي مع اثبات الصفات للتشبيه فكلما في الخلق لا يوجد في
خالقه وكلما يمكن فيه يمتنع من صانعه ووجه الدلالة انه على تقدير العقول المجردة لا يبقى هذا العام على عمومه لانه
فيها التجرد والوحدة فيلزم على تقدير العموم ان لا يكون في غير الخالق التجرد والوحدة ومما يدل ايضا على ما ادعيناه
ما رواه الصفواني هذا الباب في خطبة طويلة عن امير المومنين ع وكل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم
احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بعد تكوينها ووجه الدلالة
ان العقول المجردة عند القائلين بها لم تتعلم بعد جهل فلا تبقى على تقدير وجودها هذا العلم على عمومه ومما يدل ايضا
على ما ادعيناه هذه العبارة التي هي جزء من الخطبة توحد بالربوبية وخص نفسه بالوحدانية ووجه الدلالة انه على تقدير
العقول المجردة ليست الربوبية والوحدانية مخصوصة له ومما يدل ايضا على ما ادعيناه هذه العبارة الواقعة في هذا
الباب في خطبة خطبها امير المومنين ع الذي عجزت الملائكة على قربهم من كرسي كرامته وطول ولههم اليه وتعظيم جلال
عزته وقربهم من غيب ملكوته ان يعلموا من امره الا ما اعلمهم ووجه الدلالة ان هذه العبارة تدل على ان الملائكة
عاجزون عن العلم بامره الا بالاعلام والعقول المجردة عند القائلين بها عالمون بكل شيء من غير تعليم ويقولون
ان الملائكة عبارة عنهم فيلزم على تقدير وجودها عدم صحة كلامه عليه السلم ومما يدل ايضا على ما ادعيناه ما رواه محمد
بن بابويه في توحيده بسنده عن زرارة بن اعين قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله عز وجل وسع كرسيه السموات
والارض السموات والارض وسعن الكرسي ام الكرسي وسع السموات والارض فقال بل الكرسي وسع السموات
والارض والعرش وكل شيء في الكرسي وقد روى رحمه الله هذا الحديث وحديثين اخرين في هذا المعنى ووجه الدلالة
ان فيه تصريحا بان كل شيء متحيز مكاني وهو ينافي وجود المجردات من العقول والنفوس ويمكن الاستدلال على بطلان
قول القائلين بوجود العقول المجردة بقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي ووجه الدلالة ان الاية الشريفة تدل على ان كل
شيء يصدق عليه انه مخلوق من الماء والعقل عند القائلين بوجوده حي فيلزم ان يكون مادي مخلوقا من الماء
ومما يؤيد هذه الاية ما رواه ابن بابويه في توحيده بسنده عن جابر الجعفي قال جاء رجل من علماء اهل الشام

الى

الى ابي جعفر ع فقال جئت اسألك عن مسئلة لم اجد احدا يفسرها وقد سالت ثلثة اصناف من الناس فقال كل صنف
غير ما قال الآخر فقال ابو جعفر ع وما ذلك فقال اسألك ما اول ما خلق الله عز وجل من خلقه فان بعض من سالته قال
القدرة وقال بعضهم العلم وبعضهم الروح فقال ابو جعفر ع ما قالوا شيئا اخبرك ان الله علا ذكره كان ولا شيء غيره وكان
عزيزا ولا عز لانه كان قبل عزه وذلك قوله سبحان ربك رب العزة عما يصفون وكان خالقا ولا مخلوق فاول شيء
خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الاشياء منه وهو الماء فقال السائل فالشيء خلقه من شيء او من لا شيء فقال خلق الشيء
لا من شيء كان قبله ولو خلق الشيء من شيء اذا لم يكن له انقطاع ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شيء ولكن كان الله ولا شيء
معه فخلق الشيء الذي جميع الاشياء منه وهو الماء ووجه الدلالة ظاهر فان قيل يلزم مما ذكرتم ان يكون ابليس ايضا
من الماء مخلوقا من الماء مع انه مخالف لما اخبر ابليس عن نفسه وحكاه الله سبحانه عنه قلنا الاية تدل على ان ابليس ايضا مخلوق من
الماء واخباره بانه من النار لا ينافي ذلك لانه لا يبعد ان يكون كاذبا في دعواه ويؤيده ما قلناه ما رواه علي بن ابراهيم
في تفسيره بسنده عن اسحق بن جرير قال قال ابو عبد الله ع اي شيء يقول اصحابك في قول ابليس خلقتني من نار وخلقته
من طين قلت جعلت فداك قد قال ذلك وذكره الله في كتابه فقال كذب ابليس يا اسحق ما خلقه الله الا من طين ثم قال قال الله
الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون خلقه الله من تلك النار ومن تلك النار من تلك الشجرة والشجرة
اصلها من طين فصل في ابطال قول الفلاسفة بوجود العقول المجردة مستدلين بانه لا يصدر عن
الواحد الا الواحد فلم يصدر عن الله عز وجل سوى العقل الاول ولا شك في بطلان هذا القول المخالف للدين
لانه يستلزم ان لا يكون رب العالمين قادرا على شيء سوى فعل واحد وهو مخالف للكتاب والسنة واجماع المسلمين
بل اجماع جميع المليين ويستلزم ان يكون جميع الاسماء الحسنى من اسماء الله الاضافية مثل الخالق والبارئ والمصور
والمعطي والمانع والمجيب والمحيي والمميت والرازق وغيرها من الاسماء حقيقة انها للعقل الفعال ويلزم
ان يكون منزل الكتب ومرسل الانبياء ومظهر المعجزات في ايديهم ومكلم موسى ع وكذا نبينا ص في المعراج
هو العقل الفعال فطلب الحاجات من الله سبحانه لا وجه له بل طلب الحاجة ممن لا يقدر على قضائها

عقلا قبيح اعوذ بالله من هذا الاعتقاد فان قال قايل انهم يقولون ان الافعال كلها مستندة لله لانه اليه ينتهي سلسلة
الحوادث فيلزم على هذا المقال ان يكون جميع الافعال من خير وشر فعل الله والفرق بين المقامين محكم
فاشبه هذه الشبهة شبهة معوية حين قتل عمار بن ياسر رضه حيث قال ما قتلنا عمارا انما قتله
علي حيث اتى به تم الكلام ان ما دعاهم الى هذه المقالة السخيفة شبهة ضعيفة وهي ان الواحد لا يصدر
منه الا الواحد لانه ان صدر عنه اكثر من واحد يلزم ان لا يكون واحدا حقيقيا لان كونه صادرا منه
هذا الفعل غير كونه صادرا عنه الاخر والمصدريتان شيئان فوجب ان لا يصدر عن الباري الا شيء
واحد وهو العقل الاول وهو لما فيه من الكثرة من الوجوب والامكان وتعقل الواجب وتعقل ذاته
صدر عنه عقل اخر ونفس وفلك مركب من الهيولى والصورة وكذا صدر من العقل الثاني على هذا الوجه
عقل ثالث وفلك اخر ونفس اخرى وهكذا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال وهو المؤثر في عالم
الكون والفساد فاعلم ان المحقق الطوسي ره نقل في شرح الاشارات هذا الدليل ولكن نقل هذه
العبارات عن ابن سينا وشرحه ولم يتعرض لدفعه لان مقصوده هناك على ما تعهد في اول الكتاب
الشرح لا الجرح ولكن قال في الفصول قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وكل شبهة
لهم على هذه الدعوى في غاية الركاكة ثم اجاب عن شبهتهم هذه بوجهين احدهما ان المكونات التي في
العقل الاول ان كانت موجودة صادرة عن الباري لزم صدور غير الواحد عن الواحد وان صدرت
عن غيره لزم تعدد الواجب وان لم يكن موجودة لم يكن تاثيرها في الموجودات معقولا انتهى اقول وان
فرضنا تاثير الامور الاعتبارية المعدومة في الموجودات فهي في الحقيقة امور اضافية مقصورة فلم لا يجوز صدور
الافعال الكثيرة منه ويمكن الاستدلال على بطلان قول الفلاسفة بانه لا يصدر عن الواحد الا الواحد
بانه لو صح هذا القول لزم وجود الفاعلين بعدد الموجودات وان لا يكون في الموجودات مركب الا العقل
بحكم بان الامور الاعتبارية العقلية لا يجوز ان يكون مؤثرا في الموجودات العينية فيستحيل ان

يصدر

يصدر من الواحد الا الواحد ويستحيل ان يصدر منه المركب فلزم ان لا يكون في الموجودات مركب ولزم ان يكون
الفاعلون بعدد الموجودات واعلم ان هذا الاستدلال مقتبس من كلام خاتم الانبياء في ابطال قول الثنوية
القائلين بالنور والظلمة نقل في تفسير العسكري عليه السلم عن الصادق ع حديث طويل في ذكر مجادلة النبي ص مع
اهل خمسة اديان اليهود والنصارى والدهرية والثنوية ومشركي العرب وهذا موضع الحاجة منه قال عليه السلام
ثم اقبل يعني النبي صلى الله عليه واله على الثنوية الذين قالوا النور والظلمة هما المدبران فقال وانتم فما الذي دعاكم
الى ما قلتموه من هذا فقالوا لانا وجدنا العالم صنفين خيرا وشرا ووجدنا الخير ضد الشر فانكرنا ان يكون فاعلا واحدا يفعل
الشيء وضده بل لكل واحد منهما فاعل الا ترى ان الثلج محال ان يسخن كما ان النار محال ان يبرد فاثبتنا لذلك
صانعين ظلمة ونورا فقال لهم رسول الله ص اولستم قد وجدتم سوادا وبياضا وحمرة وصفرة وخضرة وزرقة وكل
واحد ضد لسايرها لاستحالة اجتماع اثنين منها في محل واحد كما ان الحر والبرد ضدان لاستحالة اجتماعهما في محل واحد
قالوا نعم قال فهلا اثبتم بعدد كل لون صانعا قديما ليكون فاعل كل واحد من هذه الالوان غير فاعل الضد الاخر
انتهى لا شك ان مقالة الفلاسفة قريبة من مقالة الثنوية بل نشات من شيء واحد وهو انهم زعموا ان فعل الصانع
بالطبع كالنار والثلج ولهذا ادعى بعض اتباع الفلاسفة المتاخرين في الحكم بانه لا يصدر من الواحد الا الواحد فان قيل
كيف تعتقد الفلاسفة فعل الصانع بالطبع وهم يثبتون العلم وان قالوا بالايجاب والاضطرار قلنا ليس العلم
لا ينافي كون الفعل بالطبع الا ترى ان المتردي من السطح نزوله بالطبع وان كان عالما بنزوله وكونه عالما لا يخرج
فعله عن كونه بالطبع مع علمه به فان قيل كيف تنكرون وجود العقل وقد نطق بوجوده نبي الرحمة واله اصحاب
العصمة صلى الله عليه واله من الروايات الواردة من طرقهم عليهم السلم ما رواه ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في الكافي
بسنده عن ابي جعفر الباقر ع قال لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال
وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك ولا اكملتك الا فيمن احب اما اني اياك آمر واياك انهى واياك
اعاقب واياك اثيب وما رواه ايضا فيه بسنده عن ابي جعفر ع قال لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال

لا ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا احسن منك اياك آمر واياك انهى واياك اثيب واياك اعاقب
قلت المراد بالعقل في هذين الحديثين وغيرهما غير ما اراده الفلاسفة كما ستبين ان شاء الله تعالى وقال صاحب
الكافي في الوافي في شرح هذا الحديث استنطقه جعله ذا النطق وكلام بليغ بذلك المقام ليصير اهلا للخطاب واقبل
اي الى الدنيا واهبط الى الارض رحمة للعالمين فاقبل فنزل الى هذا العالم فافاض النفوس الفلكية باذن ربه
ثم الطبايع ثم الصور ثم المواد فظهر في حقيقة كل منها وفعل فعلها فصار كثرة واعدادا وتكرر اشخاصا وافرادا
ثم قال له ادبر ارجع الى ربك فادبر فجاءت دعي ربه وتوجه الى جنابه قدس بان صار جسما مصورا من ماء مهين
وارض طيبة ثم نبت نباتا حسنا ثم صار حيوانا اذا عقل هيولاني ثم صار عقلا بالملكة ثم عقلا استفاداتم عقلا
مستفادا ثم عقلا بالفعل ثم فارق الدنيا ولحق بالرفيق الاعلى الى آخر كلامه اقول لا شك ان هذا التفسير غير صحيح
لان كلام الله وكلام رسوله وآل رسوله ورد بلسان العرب فيجب ان يحمل كلامهم على المعنى اللغوي الا ان يثبت
له معنى شرعي فيحمل عليه ولا ريب ان اهل اللغة لا يعرفون للعقل معنى سوى ما في الانسان من قوة التميز الذي يميز به الانسان
بين الخير والشر والحق والباطل وضده الجنون والخبل والحمق وفي الشرع قد يستعمل بمعناه اللغوي وقد يستعمل
في معنى اخص منه وهو الفهم الذي يدعو صاحبه الى الزهد في الفاني والرغبة في الباقي وهذا المعنى اكثر ما يستعمل
فيه لفظ العقل في الاخبار والعقل بهذا المعنى ضد للجهل وفي الاخبار الواردة في العقل بهذا المعنى ما روي
في الكافي انه سئل امير المؤمنين ع عن العقل فقال ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان والجوهر المجرد الذي
يسميه الفلاسفة العقل غير معروف في اللغة والشرع فحمل العقل الوارد في الاخبار على هذا المعنى غير جائز ولا يخفى
ان صاحب الوافي بنى تفسيره على الفلسفة والتصوف وجمع بينهما مع ان المتصوفة ينكرون الفلسفة اشد الانكار
كما يظهر من كلام الغزالي والرومي وغيرهما اما قوله بوجود العقل بمعنى الجوهر المجرد فموافق لمذهب الفلاسفة وكذا نسبته
الخلق الى العقل ولكن خطاب العقل وامره بالاقبال والادبار يستلزم صدور اكثر من واحد من الواحد وهو
مخالف لقواعدهم وكذا قوله ثم افاض النفوس الفلكية باذن ربه ثم الطبايع ثم الصور ثم المواد فانه

ايضا باطل

ايضا باطل لانه بزعم الفلاسفة لم يخلق العقل الاول الا ثلثة اشياء عقلا ونفسا وفلكا وقوله فظهر في حقيقة
كل منها وفعل فعلها ليس موافقا لمذاهب الفلاسفة ولا لقواعد المتصوفة القائلين بوحدة الوجود المخالف
للدين ضرورة ثم لا يخفى ان تفسير الاقبال بالتوجه الى عالم الخلق والادبار بالتوجه الى عالم القدس غير موجه
بل الموجه العكس فان قيل ظهر بما بينت بطلان تفسير صاحب الوافي فما التفسير الصحيح لهذا الحديث قلنا
التفسير الصحيح ما نقوله بعون الله تعالى عليك اعلم ان المراد بالعقل معناه اللغوي او الشرعي وقد عرفت المعنيين
والمراد بالخلق اما التقدير او التكوين لانه ورد في اللغة والشرع بالمعنيين والاقبال معناه التوجه الى
عالم القدس والادبار معناه ترك التوجه ولا يخفى ان الطاعة على نوعين الطاعة الاقبالية مثل الذكر والفكر والمراقبة
والطاعة الادبارية مثل الجهاد وتحصيل آلات الحرب وتحصيل المعاش بالتجارة والزراعة وغيرهما والعقل يطيع الله
في الامرين بخلاف الجهل فان كان المراد بالخلق التكوين فيكون المراد بتكوين العقل تكوينه في الارواح المخلوقة
قبل الابدان والاقبال والادبار كناية عن اقتضاء الاطاعة والانقياد ويحتمل على تقدير التكوين ان يكون المراد
بالعقل الارواح العاقلة فيها العقول فيكون من قبيل تسمية المحل باسم الحال ويحتمل خطاب الارواح بالاقبال
والادبار كخطابهم بقوله تعالى الست بربكم ولا استبعاد فيه ومما يؤيد ما ذكرناه من ان العقل هو الفهم الذي في
الانسان دون ما ذكره الشارح ما في المحاسن للبرقي من الزيادة في آخر هذا الحديث وهي هذه فاعطى محمدا ص تسعة
وتسعين جزءا ثم قسم بين العباد جزءا واحدا ومما يؤيد ما ذكرناه ايضا ما في آخر حديث العقل في خصال ابن بابويه
بعد الامر بالاقبال والادبار وهو هذا فقال له اسئلك ان تشفعني فيمن خلقتني فيه فقال الله عز وجل للملائكة
اشهدكم اني شفعته فيمن اخلقه فيه ولا يخفى ان هذا الكلام صريح في ان المراد بالعقل هو الصفة المخلوقة في
الانسان لا الجوهر المجرد كما زعم الشارح ومما يدل ايضا على ما قلناه ما في الكافي بسنده عن سماعة قال كنت عند
ابي عبد الله ع وعنده جماعة من مواليه فجرى ذكر العقل والجهل فقال ابو عبد الله ع اعرفوا العقل وجنده والجهل وجنده
تهتدوا قال سماعة فقلت جعلت فداك لا نعرف الا ما عرفتنا فقال ابو عبد الله ع ان الله عز وجل خلق العقل

وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل فقال الله تبارك وتعالى
خلقتك خلقا عظيما وكرمتك على جميع خلقي قال ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانيا فقال له ادبر فادبر ثم قال له
اقبل فلم يقبل الى آخر الحديث في بيان جنود العقل وجنود الجهل من الخصال المحمودة والخصال المذمومة التي في العقلاء
والجهال ووجه دلالة هذا الحديث على ما قلناه ان العقل هنا ورد في مقابل الجهل وهو الصفة التي في الانسان
فكذا العقل الذي في مقابله لا الجوهر المجرد الذي سماه الفلاسفة عقلا قال صاحب الوافي في شرح هذا الحديث
عن يمين العرش عبارة عن جميع الخلايق كما ورد في الحديث ويأتي ذكره ويمينه اقوى جانبيه واشرفهما
وهو عالم الروحانيات كما ان يساره اضعفهما وادونهما وهو عالم الجسمانيات اقول لا يخفى ان المتبادر
من العرش هنا الجسم المخلوق الذي قد ذكره الله تعالى في كتابه بقوله وكان عرشه على الماء ودل اخبار
كثيرة على انه جسم احاط بانوار مختلفة ويجيء ان شاء الله بعضها فينبغي ان يحمل العقل ههنا على روح
خاتم الانبياء المفوض اليه كل العقول الذي دل كثير من الاخبار على انه خلق مع ارواح الاوصياء قبل
خلق السموات والملائكة ومن جملة تلك الاخبار ما نقل عن كتاب ابن خالويه عن جابر بن عبد الله الانصاري
رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ص يقول ان الله عز وجل خلقني وخلق عليا وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلم من نور فعصر ذلك النور عصرة فخرج منه شيعتنا فسبحنا فسبحوا وقدسنا فقدسوا وهللنا
فهللوا ومجدنا فمجدوا ووحدنا فوحدوا ثم خلق السموات والارض وخلق الملائكة فمكثت الملائكة
مائة عام لا تعرف تسبيحا ولا تقديسا فسبحنا فسبحت شيعتنا فسبحت الملائكة الى آخر الحديث ثم قال
ادبر اي انصرف الى الدنيا واهبط الى الارض رحمة للعالمين فمعنى الادبار ههنا بعينه هو معنى الاقبال
في الحديث الاول والتعبير عنه بكل منهما صحيح فان الله سبحانه بكل شيء محيط فالاقبال اليه يستلزم الادبار عنه
وبالعكس فلا تنافي بين الحديثين في التقديم والتاخير اقبل توجه الي وترق الى معارج الكمال
باكتساب المقامات والاحوال خلقا عظيما اذ به يقوم كل شيء بعد تقديم الله اياه وكرمتك على

جميع

بالعرض

جميع خلقي اذ هو وسيلة افاضة نور الوجود على الجميع ثم خلق الجهل وهو جوهر نفساني ظلماني خلق
وبتبعية العقل من غير صنع العقل يقوم به كل ما في الارض من الشرور والقبايح وهو بعينه نفس
ابليس وروحه الذي تشعب منه ارواح الشياطين ثم خلقت من ظلماتها ارواح الكفار والمشركين
من البحر الاجاج من المادة الجسمانية الظلمانية الكدرة التي هي منبع الشرور والآفات في هذا العالم وهو
اشارة الى علة القابلية ثم قال له ادبر امر الله له امر التكوين ان اهبط من عالم الملكوت والنور الى
عالم المواد والظلمات مصلحة للنظام وابتلاء الانام اذ نظام هذا العالم لا يصلح الا بنفوس شريرة وقلوب
قاسية وتكميل السعداء المهتدين لا يتمشى الا بوجود الاشقياء ثم قال ادبر فتوجه الى العالم الزور وتبعد
عن مقام الرحمة والنور ثم بطابع العقل فظهر في حقايق النفوس الفلكية والطبايع والصور والمواد فصار
جسما مصورا من ماء اجاج وارض خبيثة منتنة ثم صار نباتا ثم حيوانا اذا جهل هيولاني ثم اكتسب
جهلا بالملكة ثم جهلا استفاديا ثم جهلا بالفعل وعند ذلك انتهى ادباره في غاية البعد عن الله سبحانه ثم
قال بعد كلام ثم قال له اقبل امر تكليفي تشريعي فلم يقبل لانه بلغ بالادبار اقصى مراتب الكمال المتصور
في حقه ولهذا استكبر لما كبر وجوده الظلماني ورسوخ ذمايم الصفات الى آخر كلامه اقول ما ذكره
هذا الفاضل في بيان الادبار والاقبال مخالف لمذاهب الشيعة والمتصوفة والفلاسفة القائلين بوجود
العقول وساير الملل فانه لم ينقل عن احد من هؤلاء ان الجهل هبط مع العقل فظهر في حقايق النفوس
الفلكية والطبايع والصور والمواد فصار جسما مصورا من ماء اجاج وارض خبيثة منتنة ثم
صار نباتا ثم حيوانا والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فصل اعلم ان الروح التي يسميها
الفلاسفة النفس الناطقة ليست بمجردة وما ذكرناه في نفي العقول المجردة من الكتاب والسنة يدل
على عدم تجرد الروح ايضا ويدل ايضا على عدم تجردها قوله تعالى واذا بلغت الحلقوم وقوله كلا اذا بلغت
التراقي ولا شك ان هاتين الآيتين صريحتان في عدم تجردها لان بلوغ الحلقوم والتراقي لا يتصور

لا يتصور الا في الجسم وقوله تعالى ونفخت فيه من روحي ولا ريب ان المنفوخ لا يكون الا جسما لطيفا والاحاديث
الدالة على انها جسم كثيرة منها ما رواه محمد بن بابويه في كتاب التوحيد بسنده عن محمد بن مسلم قال سالت ابا
جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل ونفخت فيه من روحي كيف هذا النفخ فقال ان الروح متحرك كالريح وانما سمي روحا
لانه اشتق اسمه من الريح وانما اخرجه على لفظ الريح لان الروح مجانس للريح وانما اضافه الى نفسه لانه اصطفاه
على سائر الارواح كما اصطفى بيتا من البيوت فقال بيتي الى اخر الحديث وفي كتاب الاحتجاج حديث طويل في
جواب الصادق عليه السلام عن سوالات الزنديق وموضع الحاجة منه هذا قال عليه السلم الروح جسم رقيق قد البس
قالبا كثيفا ثم قال بعد كلام فاذا خرج الروح من البدن قال الزنديق فهل يوصف بخفة وثقل ووزن
قال عليه السلم الروح بمنزلة الريح في الزق فاذا نفخ فيها امتلا الزق منها فلا يزيد في وزن الزق ولوجها فيه ولا
ينقصه خروجها منه كذلك الروح ليس لها ثقل ولا وزن قال الزنديق افتتلاشى الروح بعد خروجها من قالبه
ام هو باق قال عليه السلم بل هو باق الى وقت ينفخ في الصور فعند ذلك تبطل الاشياء وتفنى فلا حس
يبقى ولا محسوس ثم اعيدت الاشياء كما بداها مدبرها وفي هذا الكتاب ايضا حديث طويل في جواب مسايل
سائل قال ابو محمد الحسن عليه السلام اما ما سالت عنه من امر الانسان اذا نام اين تذهب روحه فان روحه متعلقة
بالريح والريح متعلقة بالهواء الى وقت ما يتحرك صاحبها لليقظة فان اذن الله برد تلك الروح على صاحبها
جذبت تلك الروح الريح وجذبت تلك الريح الهواء فرجعت وسكنت في بدن صاحبها وان لم ياذن الله
برد تلك الروح على صاحبها جذب الهواء الريح فجذبت الريح الروح فلم ترد على صاحبها الى وقت ما يبعث
والمتفلسفة استدلوا على تجردها بوجوه ضعيفة سخيفة لا توجب علما ولا ظنا الاول ان محل [illegible]
الصورة المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة ايضا اما بيان تجرد حالها
ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون
مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بالعوارض المادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف

معين

معين وغير ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين واما بيان لزوم تجرد النفس على تقدير تجرد العارض فلان اختصاص
المحل بالمقدار المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه والجواب عنه انا لا نسلم ان العلم
بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة
المعلوم فيها وليس لهم دليل على ان العلم بارتسام الصورة سلمنا ولكن لا نسلم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض
يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها انما يلزم ذا لو كان حلول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محالها وهو ممنوع فان
اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم متصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه
لا متصف به سلمنا لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها بحسب
في ذاتها والثاني ان النفس غير منقسمة ولا شيء من الماديات غير منقسم فالنفس ليست بمادية اما الصغرى فلان
النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم كالنقطة والوحدة وغيرهما من البسائط فالنفس التي هي عاقلة لها ومحلها
لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم
والجواب عنه بانا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية
ولو سلم فلا نسلم مساواتهما في الانقسام وعدمه لان الانقسام من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية
ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وايضا لا نسلم ان كل مادي منقسم فان النقطة
مادية غير منقسم والثالث ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وافعال الماديات
غير متناهية والجواب عنه بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصور العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كهيولى الاجسام العنصرية ولو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات
غير متناهية ان اردتم انه لا ينتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية كذلك فان
القوة الخيالية مثلا لا ينتهي في تصور الاشكال الى حد لا تقوى على تصور شكل اخر بعده وان اردتم به انها
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع والرابع ان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها

والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال والجواب عنه ان ذلك انه لم لا يجوز ان يدرك
بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات الخامس ان النفس
غير حالة في جسم مثل القلب والدماغ وغيرهما فانها لو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة
التعقل له او غير متعقل له وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حضور
صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم ان تكون دائمة التعقل له لوجوب وجود
المعلول عند وجود العلة التامة وان كان الثاني لزم ان لا يتعقل له الا حضور صورة اخرى مماثلة يستلزم
اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع ويرد عليه انه مبني على ان العلم بارتسام الصورة وهو غير ثابت وقد مر
الكلام فيه وعلى تقدير التسليم يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة
اخرى مماثلة بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم
الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان
متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام
الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل الكلام في الصورة الجسمية او النوعية الحالة
في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية
مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان
متماثلتان احدهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذ المراد بالحلول
هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست
حالة في محل الحركة لان الحركة يوصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه
ارتفاع الامتياز بينهما وهنا الامتياز حاصل لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى
حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما على انهما متمايزان من وجه اخر وهو ان احدى الصورتين

موجودة

موجودة خارجية والاخرى موجودة بوجود ظلي والسادس ان عارض النفس الناطقة اعني الصورة العقلية يكون
مستغنيا عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض في شيء يستدعي
احتياج العارض اليه وهذا الوجه بعينه هو الوجه الاول والسابع ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة
المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض كلال
الا ويعرض القوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن
لانهما يضعفان لضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن
الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الاته البدنية في النقصان والانحطاط ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة
العاقلة لضعف البدن فانا نرى الانسان يضعف فكره وعلمه في كبر السن حتى يبلغ الى حد الخرافة والجهل قال عز من
قائل ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا فاما ترى في اوائل سن النقص والانحطاط من ازدياد
تعقلها هو بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد والثامن ان القوة المنطبعة في الاجسام تكل
وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة تشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظ
بل نقول انها تبلغ وهن القوة حدا تعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس والانقضاض لا يدرك النور
الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس
بالرائحة الضعيفة وكذا الحال في الذائقة واللامسة واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها
الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كتاثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون لقاسر
يقسر طبيعة المنفعل ويميزها بالمقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى
طبايع المقاهر التي هي موضوعات تلك القوى عنها فيكون الطبايع مقهورة عليها معاوقة لتلك القوى
في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيها جميعا وقد يحصل النفس الناطقة عند ذلك الوهن والكلال
فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك لازدياد كمالاتها وكلا الوجهين

ضعيف اما التجربة فلانه جاز ان يكون العاقل مخالفا بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يقدح اختصاص بعضها
بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها

فصل اعلم ان الفلاسفة والمتفلسفة ادعوا ان التجرد والتعقل متلازمان بمعنى ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل
يعني كل مدرك مدرك للاشياء بعوارضها الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف
والاين والوضع وغير ذلك فهو مجرد وكل مجرد عن المادة مدرك للاشياء مجردة عن العوارض الجزئية المادية وقد استدلوا
على الاول بانه لو لم يكن العاقل الذي هو محل الصورة المعقولة اي المجردة عن الغواشي المادية المذكورة مجردا عن المادة
لكان منقسما كما هو شان الجواهر المادية فيلزم منه انقسام الصورة الحالة فيه واذا انقسمت الصورة المعقولة الحالة في
العاقل بانقسامه فاما الى اجزاء متشابهة فيلزم عروض الوضع للمجرد الذي هو الصورة المعقولة واما ينقسم الى اجزاء
مختلفة فيلزم ان يكون الحال اعني الصورة المعقولة مركبة من اجزاء غير متناهية بالفعل لما علم من التناهي فلكون انقسام
المحل كذلك على ما هو شان الجسم واما كونها بالفعل فلكونها مختلفة فلا يجوز ايضا اما وقد ظهر بطلان هذا الاستدلال من
قولنا في عدم تجرد النفس مستوفى واستدلوا على الثاني بان المجرد يلزم صحة كونه معقولا اذ المانع عن المعقولية انما
هو الغواشي المادية فالمجرد لا محالة يصح ان يكون معقولا لخلوه عن الشوائب المادية وكلما هو كذلك فشانه ان يصير
ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا وكلما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره لانه
يصح ان يحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما فثبت
صحة كون المعقول مقارنا لمعقول آخر فاذا كان المجرد المعقول قائما في الخارج بذاته لزم صحة كونه عاقلا لانه متى قارنها
بالصورة المعقولة في الخارج لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة
متقدمة عليها لكونها استعدادا لها والمطلقة متقدمة على المقيدة التي هي المقارنة في العقل فصحة المقارنة المطلقة
متقدمة على المقارنة في العقل بواسطة فلا يمكن ان يتوقف عليها والا يلزم الدور وصحة صحة المقارنة المطلقة في
الخارج ايضا وذلك بان يحصل المعقول في المجرد القائم بذاته حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قايما بذاته

امتنع

امتنع ان يكون مقارنة للغير بحلوله فيه او حلوله فيه فتعين ثالث المقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلاثة
فاذا امتنع اثنتان تعين الثالثة وهي مقارنة المحل للحال ثم ان كل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح
ان يكون عاقلا لنفسه لان كل عاقل لغيره يصح ان يعقل انه عاقل لغيره وهذا يستلزم ان يعقل نفسه كما لا يخفى
فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته واذا صح ان يكون عاقلا لذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول
نفسه ونفسه دايما حاصل لا يغيب اصلا فيكون التعقل دايما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل ويرد على هذا
الدليل اعتراضات الاول انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعا ان يعقل عاقل كما هو جوابا به
كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ايضا ان يكون ساير المجردات بحيث يمتنع معقوليتها والثاني
ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يصح اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع والثالث
انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط وهو المقارنة العقلية لا لان صحة المقارنة
المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة
العقلية وايضا ما ذكرناه في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع
تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم بطلان دليلهم وان قيل توقف صحة المقارنة المطلقة
على مقارنة المحل للحال في الخارج لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قايما بذاته فلا يتحد
جهة التوقف فلا يلزم الدور فالجواب ان توقف صحة المقارنة المطلقة على صحة المقارنة في العقل ايضا
ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المتقارنين موجود ذهني قايم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور
والرابع انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها
والقياس على حال الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا واجاب بعض المتاخرين عن بعض هذه
الاعتراضات بوجوه غير موجهة اجاب عن الاول بان المانع من التعقل ليس في ذاته تعالى بل فينا كما صرحوا

ادعية علي بن موسى الرضا عليه التحية والثناء في كلامه مع سليمان المروزي متكلم خراسان قال فالذي يعلم الناس ان المريد
غير الارادة وان المريد قبل الارادة وان الفاعل قبل المفعول وهكذا ادعى ايضا قال يا سليمان الا تخبرني عن الارادة
فعل هي ام غير فعل بل هي فعل قال فهي محدثة لان الفعل كله محدث واشار عليه السلام ايضا الى بداهة حدوث العالم في حديث
رواه الكليني بقوله وذلك انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا
لمن لم يزل معه الحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة فان قيل على ما ادعيت لا يجوز ان يكون شيء من الاثر مع المؤثر
في بقائه بحيث لا يفارقه فما تقول في حركة المفتاح التي هي مع المؤثر في بقائه وهو حركة اليد ولا تفارقها قلنا لا نم
ان المؤثر في حركة المفتاح حركة اليد بل الحق ان المفتاح في اليد بمنزلة جزء من اجزائها والمؤثر في الحركتين هو الانسان
الذي يحرك يده ولا شك انه متقدم على الحركتين تقدما زمانيا وان قيل فما تقول في السخونة والبرودة فانهما فعلان
للنار والماء ولا ينفكان عنهما قلنا لا نم انهما فعلان للنار والماء بل هما صفتان لهما وفعلهما هو التسخين والتبريد
وهما يصدران من النار والماء بعد وجودهما وان قيل كيف تدعي الضرورة في حدوث ما يتعلق بالفعل والايجاد وقد
ذهب جماعة من فحول الفلاسفة الى قدم العالم المعلول المفعول فكيف يتصور خفاء الضروري على امثالهم قلنا لا يستبعد
خفاء الضروري على من ابتلي بالشبهات ومرض عقله بها وقد خفي على المبتلين بها كثير من الضروريات فمن تتبع بقلب
سليم وجدهم كما وجدنا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ثم اعلم ان منهم من زعم ان حدوث العالم مجهول نظري استدلوا
بدليلين دعاهم الى تنبيهات الاول ان الماهية الممكنة اما متصفة بالوجود الخارجي او بالعدم الخارجي والخلو عنهما
فان اوجد حال وجوده وهي متصفة بالوجود الخارجي فيلزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال وان اوجد قبل
متصفة بالعدم ثبت المطلوب الثاني انه ثبت ان فقر الممكن الى الداعي والداعي لا يتعلق الا الى المعدوم فثبت سبق
العدم على وجود العالم وهو مراد من الحدوث فان قيل ان المستفاد مما ادعيت من بداهة سبق العدم على وجود
العالم وهذا الدليل المذكور من ان العالم مسبوق بالعدم وهو اعم من الحدوث الدهري والزماني الذي نحن في حكم
اثباته وهو مذهب المليين خصوصا المؤمنين من المسلمين فلنا القول بالحدوث الدهري قول احدثه بعض

الفار

انصار الفلاسفة من الفضلاء المتاخرين وهو اعتقاد بين السخافة كما لا يخفى عن من تدبر وتفكر ممن لم يعرض نفسه بالشبهات
قال حاصل هذا المذهب ان العالم مسبوق بالعدم بمعنى ان يتعقل امتداد بين العالم المجعول المخلوق وبين جاعله
وخالقه وان الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك الاقصى متناه ومع هذا لم يكن ان يكون ازيد واطول مما خلق عليه
على ما صرح به في كتابه المسمى بالقبسات وهذا الاعتقاد ظاهر البطلان بين الفساد فان العقل يحكم بالبديهة
بالامتداد بين الخالق الجاعل وبين العالم المخلوق المجعول بحيث لو كان قبل وجود هذا العالم جسم متحرك لكان يتقدر
ذلك الامتداد ويتميز قصيرا وطويلا فانا نحسبه كالنهار والاسبوع والشهر والسنة وغيرها فذلك الامتداد بمنزلة المقدر
وحركة الجسم بمنزلة الذراع وقد اشار الله سبحانه الى هذا الامتداد بقوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة
ايام وبقوله فقضيهن سبع سموات في يومين فانه لو لم يكن الامتداد كما اخترناه لم يكن لستة ايام وليومين معنى وقول
هذا القائل لم يكن ان يكون الزمان اطول امتدادا مما خلق عليه مع تناهي الزمان فهو ظاهر الفساد بين البطلان فان
زيادة المتناهي على ما خلق عليه من الامور البديهية ولا يخفى ان قول هذا الفاضل مستلزم لما هو بعينه فانه على ما
ذهب اليه من نفي الامتداد وتناهي الزمان ليس الا باطول يتفاوت من الزمان المتناهي وما ليس باطول يتفاوت من المتناهي
متناه بالبداهة فيلزم ان يكون ما هو متناه متناهيا بلا تفاوت ثم اعلم ان الامتداد الذي اعتبرناه ليس له وجود خارجي بل
وجوده عقلي ومنشا انتزاعه على ما ذهب اليه منهم ابو البركات هو الوجود وطعن صاحب الاشراق عليه لسوء فهمه
وسخافة رايه وهذا كلامه في المطارحات بعد بيان الزمان والدهر والسرمد المتطبب المسمى بابي البركات لما اراد ان
يقول شيئا في منشا الزمان جعل نصيب هذه المسالة من تهورات الوسوسية ما قال ان الزمان هو مقدار الوجود
ليت شعري اي مقدار له وكم ذراع يمتد او على كم ذراع ينطبق الا انه احتج بحجة من حجج العجيبة وهو يتمسك بما يقول
الناس بعضهم لبعض اطال الله بقاءك ما الوقت اعز من ان يضيع في الالتفات الى مثل هذه الاشياء انتهى
كلام صاحب الاشراق اقول حسب صاحب الاشراق ان ابا البركات اثبت للموجود مقدارا وجوديا ولم يفهم
ان مراده ان الوجود منشا انتزاع الامتداد وزعم ان ابا البركات تمسك بقول الناس وقلدهم في الاعتقاد

والجواب ان هذا الدعوى لا يرفع احتمال ان يكون في ذات المجرد ما يمنع من ان يعقل والجاب عنه ايضا بان المقارنة
العقلية لكونها مقارنة احد الحالين للاخر اخص من المقارنة الخارجية التي هي مقارنة المحل مع الحال اذ لا يستلزم ان
تاتي ذات المجرد عن الاخرى ويقبل الاخص والجواب بانه لا مانع من ان تابى المجرد عن مقارنة المحل مع الحال وان
كان شرطا من المقارنة العقلية والجواب عن الرابع بان هذا الحكم اعني كلما يعقل غيره يمكنه ان يعقل انه يعقل قريب
من البديهيات والجواب عنه ان دعوى كون هذا الحكم قريبا من البديهيات تحكم ودخول بلا دليل وعلى تقدير التسليم
القرب من البديهيات ليس من البديهيات فيحتاج الى النظر ولكونه نظريا ما دعا الفلاسفة والمتفلسفة الى الاستدلال
عليه ولم يدعوا فيه البداهة ولا القرب من البداهة فصل في الوجوب والامكان والامتناع وفيه مطالب
المطلب الاول تصوراتها وتصورات ما يشتق منها اعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية فانه لا يقدر احد الا كتساب
يعرف هذه المفهومات ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلثة اما باحد الاخرين او سلبه ذلك يرد عليه الدور بان يقول
الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه
او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه المطلب الثاني ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وهو ضروري
لانها كيفية نسبة الوجود الذي هو من المعقولات الثانية على ما بيناه الى الماهيات فذكر ادلة القائلين بانها
امور اعتبارية ودفع شبه القائلين بانها موجودات خارجية تطويل بغير طائل فالاولى تركها والاعراض
عنها المطلب الثالث ان الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد وهو محال المطلب الرابع انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لان اجزاءه متمايزة في الخارج ولا فرق اجزاءه
متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه وجزء الشيء غيره والمحتاج الى الغير ممكن
فصل في بحث الحدوث والقدم اعلم ان الحادث يطلق حقيقة على ما يسبق العدم فيكون لوجوده اول هو
معدوم قبل ذلك الاول وفي اصطلاح الفلاسفة قد يطلق على المسبوق بالغير الذي هو علته وان لم يكن مسبوقا
بالعدم ويسمون الحادث بالمعنى الاول حادثا زمانيا وبالمعنى الثاني حادثا ذاتيا ويعتقدون ان العالم حادث

بالمعنى

بالمعنى الثاني لا بمعنى الاول والمذهب الحق الذي كان عليه المسلمون قديما وحديثا بل المليون قاطبة ان العالم
حادث بالمعنى الاول بل هو من ضروريات الدين نقل عن كتاب نهاية الاقدام للشهرستاني ان المذهب الحق من
الملل كلها ان العالم محدث مخلوق له اول احدثه الباري بعد ان لم يكن كان ولم يكن معه شيء ووافقهم على ذلك
جماعة من اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة ثم عد جماعة منهم افلاطن وقال الغزالي في كتاب تهافت الحكماء وحكي عن
افلاطن انه قال العالم كون ومحدث ثم منهم من اول كلامه وابى ان يكون حدوث العالم معتقدا له ثم نقل عن جالينوس
انه في آخر عمره ذهب الى التوقف في هذه المسئلة والشهرستاني على ما نقل عنه قال في كتاب الملل والنحل ان القول بقدم
العالم وازليته لو كان بعد اثبات الصانع والعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا
وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه مثل الاسكندر
الافروديسي وثامسطيوس وفرفوريوس وصنف برقلس في هذه المسئلة كتابا واورد فيه هذه الشبهة الى آخر كلامه
قال شارح الطوالع اختلف اهل العلم في حدوث الاجسام والوجه المحتمل بحسب القسمة لانه اما ان يكون محدث الذات
والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات وهذا
الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلث فقد قال بكل منها قوم اما الاول فهو الذي قال به المسلمون والنصارى
واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس و
ثامسطيوس وابرقلس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها
المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجراهما من الامور اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث مسبوق
باخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها بحسب شخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها اي
كان قبل كل صورة اخرى لا الى اول لها واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس مثل ثاليس
وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط الى آخر كلامه ولنعاشر الحق من طريق العقل محضا فالى النقل الصحيح
الثابت المتواتر ان حدوث ما يتعلق به الفعل والخلق والايجاد بديهي لا يحتاج الى دليل وبرهان وقد اشار الى ما

بان البقاء قابل للطول والقصر فطعن عليه واستخف بقوله ولم يفهم ان مراده اثبات الازمنة او بداية قابلية البقاء
للطول والقصر فان اتفاق الناس دليل البداية وقد اشار الى هذا المعنى الرضا عليه التحية والثنا بقوله والذي
يعلم التناسل ان له مريد قبل الارادة الى اخر كلامه وقد تقدم انفا وصرح باتصاف البقاء بالطول ابو جعفر الباقر عليه السلام
في حديث طويل في بيان المعارف الالهية رواه ابن بابويه في التوحيد وهذا موضع الحاجة منه ولا يوصف بطول
البقاء ثم اقول لا يبعد ان يكون منشاء انتزاع الامتداد عدم العالم لا بمعنى ان الامر العقلي الذي لا يكون
وعيناً صرفاً فانه يمتنع الابتداء ان يكون منشاء انتزاع موجود في الخارج فلا يمكن ان يجوز ان يكون عدم العالم منشاء
انتزاع الامتداد ولا نقول انه لزم كونه موجوداً بل يكفي ان يكون منشاء انتزاع امر او اتصافه وان كان
عدماً محضاً فان الوجدان الصحيح يحكم بامتداد العدم كما يحكم بامتداد الوجود كعدم اليوم مثلاً يحكم العقل بانه اكثر
امتداداً من عدم الامس ثم اعلم ان الروايات الدالة على حدوث العالم متواترة بل فوق التواتر وينبغي ان
ناتي هنا ببعض منها ومن تلك الروايات ما تواتر عن اصحاب العصمة عليهم السلام كان الله ولم يكن معه شيء وفي توحيد
ابن بابويه بسنده عن عبد الله بن مسكان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك وتعالى اكان يعلم المكان قبل ان
يخلق المكان ام علمه عندما خلقه فقال تعالى الله بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كونه وكذلك
علمه بجميع الاشياء كعلمه بالمكان وفيه وفي الكافي ايضاً بسنده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لم يزل
الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور
فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور قال قلت
فلم يزل الله تبارك وتعالى متكلماً قال ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم وفيه ايضاً بسنده عن حماد
بن عيسى قال سالت ابا عبد الله عليه السلام فقلت لم يزل الله يعلم قال انى يكون يعلم ولا معلوم قال قلت فلم يزل يسمع قال انى
يكون ذلك ولا مسموع قال قلت فلم يزل يبصر قال انى يكون ذلك ولا مبصر قال ثم قال لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً ذات
علامة سميعة بصيرة الحديث بيان هذا الحديث ان مراد الامام عليه السلام من اول هذا الحديث نفي القدم وبيان حدوث

ووقوع

ووقوع العلم والسمع والبصر والقدرة على المعلوم والمسموع والمبصر ومراده من اخر الحديث بيان قدم الصفات المذكورة
لكن فلا منافاة بين اوله واخره وفيه ايضاً بسنده عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره
نوراً لا ظلام فيه وصادقاً لا كذب فيه وعالماً لا جهل فيه وحياً لا موت فيه وكذلك هو اليوم وكذلك لا يزال
ابداً وفيه ايضاً بسنده عن عبد الاعلى عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام قال ان الله لا اله الا هو كان حياً بلا كيف ولا
اين ولا كان في شيء ولا كان على شيء ولا ابتدع لمكانه مكاناً ولا قوي بعد ما كون الاشياء ولا يشبهه شيء يكون (لمكانه)
ولا كان خلواً من القدرة على الملك قبل انشائه ولا يكون خلواً من القدرة بعد ذهابه كان عز وجل الهاً حياً بلا حق
حادث ملكاً قبل ان ينشئ شيئاً ومالكاً بعد انشائه الحديث وفيه ايضاً بسنده عن فضيل بن سكرة قال قلت لابي جعفر عليه السلام
جعلت فداك ان رايت ان تعلمني هل كان الله جل ذكره يعلم قبل ان يخلق الخلق انه وحده فقد اختلف مواليك فقال
بعضهم قد كان يعلم تبارك وتعالى انه وحده قبل ان يخلق شيئاً من خلقه وقال بعضهم انما معنى يعلم يفعل فهو اليوم يعلم انه
لا غيره قبل فعل الاشياء وقالوا ان اثبتنا انه لم يزل عالماً بانه لا غيره فقد اثبتنا معه غيره في ازليته فان رايت يا سيدي
ان تعلمني ما لا اعدوه الى غيره فكتب عليه السلام ما زال الله تبارك وتعالى ذكره عالماً وقد روى الكليني ايضاً هذه الرواية في الكافي عن (عالماً)
فضيل بن سكرة عن ابي جعفر عليه السلام وروى ايضاً هذا المعنى في الكافي عن حفص بن البختري عن حمزة عن ابي الحسن عليه السلام بادنى تغيير في
العبارة وفي التوحيد ايضاً خطبة طويلة لعلي بن موسى الرضا عليه السلام وهذا موضع الحاجة منها له معنى الربوبية اذ لا مربوب
وحقيقة الالهية اذ لا مالوه ومعنى العالم ولا معلوم ومعنى الخالق ولا مخلوق وتاويل السمع ولا مسموع ليس منذ خلق
استحق معنى الخالق ولا باحداثه البرايا استفاد معنى البارئية الى اخر الخطبة وفيه ايضاً بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام
قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما كون به قبل كونه كعلمه به بعد ما كونه وقد ورد هذا الحديث
بادنى تغيير في الكافي وهذه عبارته قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون فعلمه به قبل كونه
كعلمه بعد كونه وفيه ايضاً وفي الكافي عن ايوب بن نوح انه كتب الى ابي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عز وجل اكان يعلم الاشياء
قبل ان خلق الاشياء وكونها او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عند ما خلق وما كون عند ما كون

ثم قرع عمر بطرفه لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الاشياء وفيه ايضا بسنده
عن عبد الله بن محمد عن علي بن مهزيار قال كتب ابو جعفر عليه السلام الى رجل بخطه وقرأته في دعاء كتب به ان يقول يا ذا الذي
كان قبل كل شيء ثم خلق كل شيء ثم يبقى ويفنى كل شيء الى اخر الدعاء وفيه ايضا حديث بسنده هذا موضع الحاجة
منه والحمد لله الذي كان قبل ان يكون كان لا يوجد لوصفه كان بل كان اولا كائنا لم يكونه مكون جل ثناؤه
بل كون الاشياء قبل كونها فكانت كما كونها علم ما كان وما هو كائن كان اذ لم يكن شيء ولم ينطق فيه ناطق
فكان اذ لا كان وفيه ايضا حديث بسنده عن جابر الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام وهذا موضع الحاجة منه ولم يخلق الشيء
من شيء اذا لم يكن له انقطاع ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شيء ولكن كان الله ولا شيء معه فخلق الشيء الذي
جميع الاشياء منه وهو الماء وفيه ايضا حديث بسنده الى ابي عبد الله عليه السلام مشتمل على التحميد هذا موضع الحاجة منه
الحمد لله الذي كان اذ لم يكن شيء غيره وكون الاشياء فكانت كما كونها وعلم ما كان وما هو كائن وفيه ايضا حديث
بسنده طويل وهذا اخره وهو القديم وما سواه محدث تعالى عن صفات المخلوقين علوا كبيرا وفيه ايضا حديث بسنده
عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ارايت ما كان وما هو كائن الى يوم القيمة اليس كان في علم الله
قال فقال بلى قبل ان يخلق السموات والارض وفيه ايضا حديث بسنده عن منصور بن حازم قال سالته يعني ابا
عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله عز وجل قال لا بل كان في علمه قبل ان ينشئ السموات والارض
وفيه ايضا باسناده عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام حديث طويل في المعارف الالهية وهذا موضع الحاجة منه ولا قوي
بعد ما كون شيئا ولا كان ضعيفا قبل ان يكون شيئا ولا كان مستوحشا قبل ان يبتدع شيئا وفيه ايضا حديث
طويل في تفسير قوله تعالى وكان عرشه على الماء عن داود الرقي عن ابي عبد الله عليه السلام وهذه العبارة من عباراته ان الله عز وجل
حمل دينه وعلمه الماء قبل ان تكون ارض او سماء او جن او انس او شمس او قمر فلما اراد ان يخلق الخلق نثرهم
بين يديه فقال لهم من ربكم فكان اول من نطق رسول الله صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين والائمة صلوات الله عليهم فقالوا
انت ربنا فحملهم العلم والدين الى اخر الحديث وفيه ايضا حديث طويل عن ابي الصلت قال سال المامون

ابا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه
على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا فقال ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات والارض
وكانت الملائكة تستدل بانفسها وبالعرش والماء على الله عز وجل ثم جعل عرشه على الماء ليظهر بذلك قدرته للملائكة
فيعلموا انه على كل شيء قدير ثم رفع العرش بقدرته ونقله فجعله فوق السموات السبع وخلق السموات في ستة ايام وهو
مستول على عرشه وكان قادرا على ان يخلقها في طرفة عين ولكنه عز وجل خلقها في ستة ايام ليظهر للملائكة ما يخلقه
منها شيئا بعد شيء وتستدل بحدوث ما يحدث على الله عز وجل مرة بعد مرة ولم يخلق العرش لحاجة به اليه الى اخر الحديث
وفي الكافي حديث طويل هذا موضع الحاجة منه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف
يكون خالقا لمن لم يزل معه وفي الكافي في خطبة لامير المؤمنين عليه السلام رواها اسمعيل بن قتيبة عن ابي عبد الله عليه السلام وهذه بعض
عباراتها الدال على وجوده بخلقه وبحدوث خلقه على ازله وفي الكافي ايضا حديث عن سهل بن زياد وفي التوحيد
وهذه بعض عباراته عالم اذ لا معلوم وخالق اذ لا مخلوق ورب اذ لا مربوب وفي الكافي ايضا باسناده عن منصور بن
حازم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله تعالى بالامس قال لا من قال هذا فاخزاه الله قلت
ارايت ما كان وما هو كائن الى يوم القيمة اليس في علم الله قال بلى قبل ان يخلق الخلق ووجه دلالة هذه الاخبار
على الحدوث الزماني ظاهر لا يحتاج الى البيان واطالة الكلام وتاويلها وحملها على الحدوث الذاتي لا يناسب بالدين
وهو ابعد من تاويلات الباطنية للمسايل الدينية والشرايع الاسلامية ومما يدل على الحدوث الزماني وثبوت
الامتداد العقلي ما روي ان عليا عليه السلام قال سلوني فاني لا اسال عن شيء دون العرش الا اجبت فيه فقام رجل
وسئل عن مسايل فاجاب عليه السلام عنها ومنها انه قال السايل فكم مقدار ما لبث الله عرشه على الماء قبل ان
يخلق الارض والسماء فقال عليه السلام اتحسن ان تحسب قال نعم قال لعلك لا تحسن قال بلى اني لاحسن ان احسب قال عليه السلام
افرايت لو كان صب خردل في الارض حتى سد الهواء وما بين الارض والسماء ثم اذن لمثلك على ضعفك
ان تنقله حبة حبة من مقدار المشرق الى المغرب ثم مد في عمرك واعطيت القوة على ذلك حتى تنقله واحصيته

الشرط قديما فهو ايضا قديم دايم بدوام الباري وان كان الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا ولكن
لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث اخر والا كان قديما وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى
لا نهاية له فتلك الحوادث الموجودة معا وانه بطل ببرهان التطبيق واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض
فلا بد لذلك المجموع من محل يختص بالحادث المفروض اولا وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل يختص بالحادث الاول كان
اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث ترجيحا بلا مرجح فاذا لم يتعلق ذلك المجموع بمحل اصلا او
تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى الحادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما
من المبدا بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره بتمامه فذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها
مسبوق باخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحق ومقرب للعلة الموجدة القديمة الى
المعلول المعين بعد بعدها ومقرب المعلول الى الوجود بعد بعده منه وهذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث
هو المسمى بالامكان الاستعدادي وانه امر موجود لتفاوته في القرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد
النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف
في العدم الصرف فاذن هو امر وجودي ومحل الموجود هو المادة واما المدة فلوجهين احدهما ان هذه الاستعدادات
المتعاقبة على المادة بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتاخر وهو التاخر الزماني فيكون المتقدم
في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب والوجه الثاني ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة
اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لوجوده مع العدم ويستحيل ان يكون
وجود الشيء عارضا للعدم ولا نفس عدمه لان العدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس
قبل كبعد لانهما يتمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز اعني التقدم غير ما به الاشتراك اعني
نفس العدم فالتقدم اذن امر زايد على وجود الحادث وعدمه وموجود لانه نقيض اللاتقدم العدمي وليس امرا
مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به فيكون موجودا غير قار بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث

والجواب عنه انه لا يتم هذا لان ما ذكر في بيان كون الحادث مسبوقا بالمادة مبني على اصل فاسد وهو ان الله تعالى
فاعل موجب ليس بقادر مختار بل فعله مقتضى ذاته كالفاعل بالطبع مثل النار فان النار بذاتها تقتضي الاحراق
فيحرق ما يلاقيها فما كان مستعدا للاحتراق من غير تراخ كالقطن اليابس وامثاله وما ليس مستعدا للاحتراق فيتاخر
احتراقه الى ان يستعد للاحتراق كالقطن المبلول فان احتراقه موقوف على استعداده للاحتراق بجفافه وزوال البلة تعالى
الله عما يقول المشبهون علوا كبيرا بل الله سبحانه قادر مختار فعله تابع للمصالح العايدة الى الخلق فيحدث الاشياء لا من شيء فلا
يلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بمادة فلا يمتنع ان يحدث الله بقدرته واختياره شيئا من غير سبق مادة ويحدث
الاشياء منه لمصلحة علمها كما ورد في الحديث ان اول ما خلق الله الماء ويستنبط انشاء الله ان الله فاعل مختار افعاله
تابعة للمصالح والاغراض وعلى تقدير تسليم الايجاب ونفي القدرة والاختيار يكمل ايضا الجواب عنه بانه لا يتم لانه ربما
لا يكون الممكن قابلا للوجود الازلي فيكون وجوده مشروطا بتقدم العدم عليه فعلى هذا لا يلزم ان يكون الحادث
مسبوقا بمادة واستعدادات غير متناهية واما كلامهم في بيان وجوب كون الحادث مسبوقا بالزمان فمبني على
كون التقدم امرا وجوديا وهو غير مسلم بل الحق انه امر اعتباري ولهذا يعرض للعدم كما اعترفوا به والوجودي لا يعرض
للعدم ان قالوا سلمنا ان القبلية واللاقبلية عدميان اعتباريان لكن الحكم باتصاف الاشياء بها حكم صحيح تشهد به
بديهة العقل فلا بد لها من معروض هو الزمان قلنا هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز
ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتباري وهو الامتداد الذي ينتزعه العقل من البقاء الواقعي
الازلي المستمر ومن وجود الله الازلي المستمر الذي باعتبار الاستمرار يسمى بقاء ويحكم العقل بانه لو كان جسم
متحرك مستمر باستمرار العدم الازلي او باستمرار وجود الباري لكان حركاته غير متناهية في جانب الازل وهذا
حكم صحيح يحكم به العقل بالبديهة وهذا الامتداد المنتزع العقلي اعتباري محض وانتزاعه واقعي ليس وهميا صرفا
واختراعيا محضا كانياب الاغوال وبحار الزيبق وامثالهما فهذا الامتداد المنتزع العقلي بمنزلة المذروع
وحركة الافلاك بمنزلة الذراع فهذه الحركة تميز ابعاض هذا الامتداد فيصير قطعة منه نهارا واخرى ليلا واخرى

لكان ذلك اليسير من احصاء عدد اعوام مالبث عرشه على الماء قبل ان يخلق الارض والسماء الى اخر الحديث ثم اعلم ان
الفلاسفة ومن تبعهم استدلوا على القدم بشبهة ضعيفة الاولى ان التقدم الذي اعتبره المتكلمون لا يمكن وقوعه الا في
الاشياء الواقعة في الزمان لكي يقع المتقدم في زمان والمتاخر في زمان غيره والزمان ليس بواجب الوجود فتقدم العدم
على العالم وهو ما سوى الواجب تعالى بهذا المعنى محال وانما قالوا بان هذا التقدم مخصوص بالزمانيات لان التقدم والتاخر
عندهم على خمسة انواع والتقدم في الانواع كلها يجتمع مع المتاخر الا المتقدم الزماني فانه لا يجتمع مع متاخره والاقسام
الخمسة التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وبالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وبالزمان كتقدم الماضي
وبالشرف كتقدم المعلم على متعلمه وبالوضع كتقدم الاقرب على الابعد والثانية ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته
الازلية وكل ما يحتاج اليه في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة فلزم قدم الفعل
والتقييد بالازلية لخروج الصفات الاضافية والثالثة انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى بعد ما لم يوجد اذ العدم
الصريح لا تميز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى في بعض الاحوال عن ايجاده في بعض حتى يكون لا صدوره
عن الفاعل اولى في بعض الاحوال من صدوره في بعض بل لو كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال والا
فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة والرابع ان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى اما ان يكون ازليا او لا يكون
الثاني باطل لانه لو كان شيء منها حادثا لافتقر الى مؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون الامور المعتبرة في
مؤثريته تعالى في العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة والخامسة ان الحادث الزماني
يستدعي مادة ومحلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به
الحادث ان كان نفسا وكذا يستدعي زمانا اما المادة فلان الحادث قبل وجوده ممكن والامكان امر وجودي
يستدعي محلا موجودا لامتناع قيام الامكان بنفسه وقيامه بالمعدوم وليس ذلك المحل نفس الحادث لكونه لا يوجد
قبل وجوده ولا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية بمعنى انه لا تعلق له به اصلا ولا امرا متعلقا به اذ لو كان منفصلا عنه
وما يناله كقدرة القادر الفاعل على ما توهم بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر

عليه

عليه فان القدرة معللة بالامكان اذ يتوقف صحة القادر اي ايجاد الممكن لامكانه وصحة وجوده فلولا ان الصحة
الى ذات المقدور ومن الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه ومتاخرة
عنه لتاخر المعلول عن علته فذلك المحل امر متصل بالحادث اتصالا تاما وهو المادة ولا بد ان يكون قديما والا احتاجت الى مادة
اخرى واما استدعاؤه سبق المدة فيجيء بيانه في الجواب الثالث واما الجواب عن الاولى فبان نقول تقدم العدم على
العالم تقدم بالزمان ولكن مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الاطلس بل مرادنا به امتداد يخترعه العقل كما تقدم بيانه
واما الجواب عن الثانية فبمنع الملازمة في قوله وكلما يحتاج اليه في التاثير حاصل لذاته فانه يحتمل ان يكون وجود الممكن في
الازل ممتنعا بل يكون موقوفا على سبق العدم او لا يكون ممتنعا بل يكون لا يصلح لسبق العدم ومضي قطعة معينة من
الزمان وعدم العلم بالمصلحة لا يستلزم عدمها والحق هو الاحتمال الاول فان الطبع السليم يحكم بعدم امكان ازلية الفعل
والجواب عن الثالثة فبان العدم الصريح وان لم يكن فيه تميز ولكن العقل يخترع من وجود الباري امتدادا من عدم العالم ممتدا
لو فرض فلك متحرك مع الله لتميز بعض اجزائه عن البعض في ذلك الامتداد فصارت قطعة منها نهارا واخرى ليلا واخرى اسبوعا
واخرى شهرا واخرى سنة فمقدار هذا الامتداد بهذا الاعتبار معلوم عند الله فيجوز ان يكون ايجاد العالم في قطعة
معينة اولى من ايجاده في غيرها والجواب عن الرابع باختيار الشق الثاني وما ذكروه في بطلانه باطل لانه يحتمل ان
يكون ايجاد العالم مشروطا بسبق العدم ومضي قطعة معينة من الامتداد العقلي المسمى عندنا بالزمان وهذا
الشرط العدمي لا يحتاج الى مؤثر فيلزم التسلسل على ما زعموه والجواب عن الخامسة بان الامكان امر اعتباري
والامر الاعتباري لا يستدعي محلا موجودا فكيف يجوز الاستدلال بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على المحل الموجود
يتقوم به واجاب بعضهم عن هذا الجواب بان مراد الفلاسفة ليس الامكان الذاتي بل مرادهم هو الامكان الاستعدادي
لا الامكان الذاتي وبيان هذا الاجمال ان الفلاسفة حيث اعتقدوا ان الباري فاعل موجب فعله مقتضى الذات
ذهبوا الى ان الممكن على نوعين قديم وحادث وزعموا ان الممكن ان كفى في صدوره عن الباري امكانه الذاتي فهو
قديم دائم بدوام الباري وان احتاج في صدوره الى شرط فلا يخلو الشرط قديم ام حادث فان كان ذلك

اسبوعا واخرى شهرا واخرى سنة اعلم ان القائلين بالحدوث اختلفوا في مادة عالم الاجسام فذهب ثاليس الملطي الى
انه تكون من دخان النار وحكى ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله سبحانه خلق جوهرا ثم
نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع بخار كدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء
زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال وتعلق صاحب الملل والنحل انه قال وهذا العجب انه نقل عن ثاليس
ان المبدع الاول هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض
ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال
الحاصل من الاثير تكونت الكواكب ثم قال وكان ثاليس الملطي عما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني التي في
التورية وقال اخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقي من الارض بالتلطيف وزعم انكسيمانس ان الهواء او
من لطافة النار ومن كثافة الارض والماء وذهب ابو ابرقلطيس ان النار وتكون الاشياء منها بالتكاثف
والسماء من الدخان وقال اخرون انه البخار وتكون النار والهواء منه بالتلطيف والماء بالتكثيف وفي هذا المقام
اقوال اخر والقول الحق من بين هذه الاقوال هو القول الذي تلقاه ثاليس الملطي من التورية وهو القول المستفاد
من القران والاحاديث اصحاب العصمة والطهارة عليهم السلام قال الله تعالى في سورة حم فصلت قل ائنكم لتكفرون
بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها و
قدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طائعين فقضيهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح
وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم فهذه الاية تدل على ان السموات مخلوقة من الدخان كما دل عليه التورية وفي
تفسير علي بن ابراهيم حديث طويل السند متصل عن الصادق عليه السلام وهذا موضع الحاجة منه فلما اراد ان يخلق
الارض امر الرياح فضربت الماء حتى صار موجا ثم ازبد فصار زبدا واحدا فجمعه في موضع البيت ثم جعله جبلا
من زبد ثم دحا الارض من تحته فقال الله تبارك وتعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا ثم مكث

الرب تبارك وتعالى ما شاء فلما اراد ان يخلق السماء امر الرياح فضربت البحور حتى ازبدتها فخرج من ذلك الموج والزبد من وسطه
دخان ساطع من غير نار فخلق منه السماء الى اخر الحديث وفي خطبة امير المؤمنين عليه السلام المنقولة في نهج البلاغة ما يذكر
فيها ابتداء خلق السماء والارض وخلق آدم وهذا موضع الحاجة منه ثم انشاء سبحانه فتق الاجواء وشق الارجاء
وسكائك الهواء فاجاز فيها ماء متلاطما تياره متراكما زخاره حمله على متن الريح العاصفة والزعزع القاصفة
فامرها برده وسلطها على شده وقرنها الى حده الهواء من تحتها فتيق والماء من فوقها دفيق ثم انشاء سبحانه
ريحا اعتقم مهبها وادام مربها واعصف مجراها وابعد منشاها فامرها بتصفيق الماء الزخار واثارة موج البحار
فمخضته مخض السقاء وعصفت به عصفها بالفضاء ترد اوله على آخره وساجيه على مائره حتى عب عبابه ورمى بالزبد
ركامه فرفعه في هواء منفتق وجو منفهق فسوى منه سبع سموات جعل سفلاهن موجا مكفوفا وعلياهن سقفا
محفوظا وسمكا مرفوعا بغير عمد يدعمها ولا دسار ينتظمها ثم زينها بزينة الكواكب وضياء الثواقب
واجرى فيها سراجا مستطيرا وقمرا منيرا في فلك دائر وسقف سائر ورقيم مائر ثم فتق ما بين السموات العلى
فملاهن اطوارا من ملائكته الى اخر الخطبة بيان لعل المحتاج الى البيان الاجواء جمع جو وهو الفضاء الواسع
والارجاء جمع رجا مقصورا وهو الناحية والسكائك جمع سكاكة وهو الفضاء بين السماء والارض والهواء
المكان الخالي فاجاز اي اجرى فيها متلاطما تياره اي متراكما معظمه ومتراكما زخاره اي ممتلاه بعضه فوق
بعض الزعزع القاصفة اي الشديدة وقرنها الى حده اي جعلها مقرونة الى حده بحيث لا يتوسط بينها جسم
اخر اعتقم مهبها اي شد هبوبها وادام مربها اي لقاحها وملازمتها لتحريك الماء واعصف مجراها
اي جريها وابعد منشاها اي مبدا نشوها الزخار اي شديد الامتلاء والساجي الساكن والمائر المتحرك
عب عبابه اي علا معظمه ركامه اي متراكمه في هواء منفتق اي خلاء واسع والظاهر من كلامه عليه السلام في نهج
البلاغة في بيان خلق السماء وهذا موضع الحاجة منه ونظم بلا تعليق رهوات فرجها ولاحم صدوع
انفراجها ووشج بينها وبين ازواجها وذلل للهابطين بامره والصاعدين باعمال خلقه حزونة

سواء جهاو نادها بعدا ذهي دخان فالتحمت عرى اشراجها وفتق بعد الارتتاق صوامت ابوابها الرهوات
جمع رهوة وهي الزوجة المتسعة والصدوع الشقوق وشج بالتشديد شبك والخرقة الصعوبة والاشرج
جمع شرج بالفتح وهي عرى العيبة التي تخاط بها ونداؤه لما حكم قدرته الالهية عليها بالكون والارتتاق
الالتصاق وفتق صوامت ابوابها قيل بالمطر وقيل كانت كرة واحدة ففتق ما بينها أقول هذه الروايات وغيرها
من الروايات الدالة على ان اول ما خلق الله الماء تدل على حدوث العالم فان الافلاك اصلها من الماء ثم اعلم ان الاعتقادات
الباطلة السخيفة هو قول بعض فضلاء المتاخرين وهو صدر الدين محمد الشيرازي في حدوث العالم وهذه عبارته العالم بجميع
ما فيه حادث زماني اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني بمعنى ان هويته من الماهيات الشخصية الا وقد سبق عدمها وجودها
ووجودها عدمها سبقا زمانيا وباطلة لا شيء من الاجسام والجسمانيات المادية فلكيا كان او عنصريا ونفسا كان او بدنا
الا وهو متجدد الهوية والشخصية وهذا قول ماخوذ من فصوص [illegible] محي الدين الاندلسي وبطلانه في غاية الظهور
بل مخالف للدين والعقل ضرورة فلا يحتاج ابطاله الى الاستدلال وطول المقال الموروث للملال والطور الكرم المتقال
فصل في الوجود والعدم اعلم ان الناس اختلفوا في تعريف الوجود فقيل انه بديهي فلا يجوز ان يعرف الا
تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا اكتسابا وخطاء الاخرين وصواب
الاول لا يخفى على صاحب الفطرة الصحيحة والطبيعة المستقيمة فصل اختلفوا في ان الوجود مشترك اشتراكا معنويا
او مشترك اشتراكا لفظيا والاول هو القول المنسوب الى الفلاسفة والمعتزلة غير ابي الحسين وجماعة من الاشاعرة
وهو القول الحق وهو ضروري لا حاجة فيه الى دليل والتنبيه على هذا المدعى انا نقسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها لان حقيقة
التقسيم ضم مختص الى مشترك ولا يخفى ان قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين الى الفوارة والباصرة
لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول هذه قسمة عقلية لا يتوقف على وضع والعلم به ولذلك لا يختلف باختلاف
اللغات ويكفي فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي

كتقسيم

كتقسيم العين فانه يتوقف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يكفي فيه الحصر العقلي والقول
الثاني هو المنسوب الى القائلين بان الوجود نفس الحقيقة في الكل وهو قول سخيف واسخف منه قول من
قال انه مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا القول لم يذكره صاحب المواقف
وقال السيد في شرحه وهذا الشيء لم يلتفت اليه المصنف وقد ذهب الى هذا القول السخيف بعض الفضلاء
المعاصرين وعلى ما نقل عنه اعتقد ان الوجود بديهي منفي عن الله سبحانه وقال ان الوجود من الموجودات الخارجية
ولكن تبعية الماهية فلو كان له وجود لزم التركيب وقال انه تعالى ليس بشيء وليس بشيء وموجود وليس بموجود وحسب
ان اطلاق الشيئية والوجود عليه تعالى ليس الا بسبيل الاشتراك اللفظي واعتقد ان كلها اشتهر انه اعتبارات عقلية
كالوجود والوجوب والكلية والجزئية والجنسية والفصلية والفوقية والتحتية والجوهرية والعرضية وغيرها
من الاعتبارات موجودات عينية وامور خارجية ولا ريب ان هذا الراي في غاية الوهن لان كون امثال
هذه المذكورات عقلية من البديهيات فعلى هذا نفي الوجود عن الله سبحانه لا وجه له ولا يلزم من اثبات الوجود
والشيئية عنه تعالى مخالف لضروري الدين والاخبار الواردة عن الائمة الطاهرين والعجب كل العجب انه استشهد
على هذا المذهب السخيف بقول الصادق المصدق عليه السلم حين قال له السائل فقد حددته اذا اثبت وجوده فقال عم
لم احده لكنه اثبته اذ لم يكن بين الاثبات والنفي منزلة ولا شك ان هذا الكلام يدل على خلاف مدعاه لان
حاصل معناه انه لو لم يكن له ثبوت لزم نفيه لعدم المنزلة بينهما فاثبت عليه السلم بهذا الكلام له ثبوتا هو مرادف
الوجود ثم اكد عليه السلم هذا المعنى في هذا الحديث بقوله انيته ومائيته وهو شيء بحقيقة الشيئية وقد ورد في اثبات
الوجود والشيئية له تعالى عدة احاديث منها ما رواه محمد بن بابويه في كتاب التوحيد في باب الرد على الثنوية
والزنادقة بطويل ونحن نذكر موضع الحاجة منه قال هشام فكان من سؤال الزنديق ان قال فما الدليل عليه
قال ابو عبد الله عم وجود الافاعيل التي دلت على ان صانعا صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد
مبني علمت ان له بانيا وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده قال فما هو قال هو شيء بخلاف الاشياء ارجع

يتوصل بشيء الى اثبات معنى وانه شيء بحقيقة الشيئية الى قوله قال السائل فقد حددته اذا اثبت وجوده قال لم
احدده ولكن اثبته اذ لم يكن بين الاثبات والنفي منزلة قال السائل فله انية ومائية قال نعم لا يثبت
الشيء الا بانية ومائية قال السائل فله كيفية قال لا لان الكيفية جهة الصفة والاحاطة ولكن لا بد من
الخروج من جهة التعطيل والتشبيه لان من نفاه انكره ورفع ربوبيته وابطله ومن شبهه بغيره فقد اثبته
بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية الى اخر الحديث وفي كتاب التوحيد في باب حدوث العالم
في حديث طويل بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام في صفات الله موجود لا بعد عدم فاعل لا باضطرار ثم قال بعد كلام سبق الاوقات
كونه والعدم وجوده والابتداء ازله وفي التوحيد في باب انه تبارك وتعالى شيء من كتاب التوحيد روى مصنفه باسناده
عن الفتح بن يزيد عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن ادنى المعرفة فقال الاقرار بانه لا اله غيره ولا شبه له ولا نظير وانه قديم
مثبت موجود غير فقيد وانه ليس كمثله شيء وروى فيه ايضا بسنده خطبة طويلة خطبها امير المؤمنين عليه السلام
بعد موت النبي صلى الله عليه وآله بسبعة ايام وذلك حين فرغ من جمع القرآن فقال الحمد لله الذي منع الاوهام ان تنال الا
وجوده ثم قال بعد كلام ان قيل كان فعلى تأويل ازلية الوجود وان قيل لم يزل فعلى تأويل نفي العدم وروى
ابن بابويه في توحيده بسنده عن وهب بن وهب القرشي عن ابي عبد الله الصادق عن ابيه محمد بن علي
الباقر عليهما السلام في قول الله تبارك وتعالى قل هو الله احد قال قل اي اظهر ما اوحينا اليك ونبأناك به بتأليف
الحروف التي قرأناها لك ليهتدي بها من القى السمع وهو شهيد وهو اسم مكنى مشار الى غائب فالهاء تنبيه
على معنى ثابت والواو اشارة الى الغائب عن الحواس كما ان قولك هذا اشارة الى الشاهد عند الحواس وذلك
ان الكفار نبهوا عن آلهتهم بحرف اشارة الشاهد المدرك فقالوا هذه آلهتنا المحسوسة المدركة بالابصار
فاشر انت يا محمد الى الهك الذي تدعو اليه حتى نراه وندركه ولا نأله فيه فانزل الله تبارك وتعالى قل هو الله
احد فالهاء تثبيت للثابت والواو اشارة الى الغائب عن درك الابصار ولمس الحواس وانه تعالى
عن ذلك بل هو مدرك الابصار ومبدع الحواس فصل ايضا في التوحيد بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام قال للسائل

في التوحيد ثلاثة مذاهب مذهب اثبات بتشبيه ومذهب النفي ومذهب اثبات بلا تشبيه فمذهب الاثبات بتشبيه لا يجوز
ومذهب النفي لا يجوز والطريق في المذهب الثالث اثبات بلا تشبيه روى فيه ايضا بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام قال بعد
كلام واعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عز وجل فانف عن الله البطلان والتشبيه
فلا نفي ولا تشبيه هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفون ولا تعد القرآن فتضل بعد البيان وفيه ايضا بسنده
عن محمد بن عيسى عمن ذكره قال سئل ابو جعفر عليه السلام أيجوز ان يقال ان الله عز وجل شيء قال نعم تخرجه من الحدين حد التعطيل وحد
التشبيه وروى فيه ايضا بسنده عن محمد بن عيسى بن عبيد قال قال لي ابو الحسن عليه السلام ما تقول اذا قيل لك اخبرني عن الله شيء هو
ام لا شيء قال قلت له قد اثبت الله عز وجل نفسه شيئا حيث يقول قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم فاقول انه شيء
لا كالاشياء اذ في نفي الشيئية عنه ابطاله ونفيه قال لي صدقت واصبت ثم قال الرضا عليه السلام للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب
نفي وتشبيه واثبات بغير تشبيه فمذهب النفي لا يجوز ومذهب التشبيه لا يجوز لان الله عز وجل لا يشبهه شيء والسبيل
في الطريقة الثالثة اثبات بلا تشبيه فصل في الوجود الذهني لا شبهة ان النار مثلا لها وجود يصدر عنها آثارها
من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع
في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار او لا وهذا الوجود الآخر يسمى
وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واحتج مثبتوه من الفلاسفة بوجوه وعندي انه بديهي لا يحتاج الى دليل لانا نعلم
بالضرورة ان فينا قوة دراكة نتصور ونميز ما له وجود في الخارج وما ليس له وجود في الخارج كالممتنع واجتماع
النقيضين ونحكم عليها باحكام ونجد عند التصور حصول المتصور في انفسنا ولكن لا نعرف نحو الحصول
وكيفيته وهذا الحصول يسمى وجودا ذهنيا ووجودا علميا ووجودا ظليا ونحن نتصور المعاني والمفهومات
المطلقة ونحكم عليها وكيف يشك عاقل في وجودها وثبوتها في غير الذهن ولكن لا يستبعد من الشيخ الاشعري
ومن تبعه الحكم بوجودها في الخارج فانه جوز ما هو اعظم وابعد لانه جوز الرؤية على الله تعالى مع كونه مجردا
غير مكاني منزها عن الكون في جهة ومكان وجوز ان ترى الروائح والاصوات بالعين وان يرى الاعمى

الاندلس وهو مدينة من مداين المغرب بقرب صاين وهو مصر من امصار المشرق والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
وانكار هذا الوجود انكار للبديهي واحتج المنكرون وهم جمهور المتكلمين من العامة بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء
حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في
ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات
منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا الثاني ان حصول حقيقة
الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل والجواب ان الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود
ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل والحار ما يقوم به هوية الحرارة فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات
المنفية عنه ولا اجتماع الضدين لان التضاد احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وان
الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء العظيمة فان ماهياتها الموجودة بوجود
خارجي يمتنع ان يحصل في اذهاننا واما مفهوماتها وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها
في الذهن اذ ليست لصفات تلك الهويات وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية
كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم وما ذكر امتناعه هو الحكم الخارجي فصل في ان الوجود نفس الماهية
او جزؤها او زايد عليها وفيه ثلاثة مذاهب ولم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس المهية في الكل
اي الواجب والممكن جميعا او زايدا عليها في الكل او يكون نفس المهية في الواجب وزايدا عليها في الممكن او بالعكس
وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلثة احدها انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب والممكنات
كافة وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري المعتزلي واتباعهما وتمسكوا بوجوه ثلثة الاول لو كان
الوجود زايدا على الماهية لكانت الماهية من حيث هي غير موجودة اي اذا اعتبرت المهية من حيث ذاتها مع قطع النظر
من جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فلزم ح من انضمام الوجود اليها
وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه تناقض لكون الماهية ح معدومة موجودة

معا والجواب عنه من وجهين الاول النقض بسائر الاعراض الزائدة على موضوعاتها فيقال لو كان السواد مثلا زايدا
على الجسم لكان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد فلزم ان
يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثاني الحل وهو ان المهية من حيث هي لا موجودة ولا
معدومة فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة فلا يلزم التناقض والوجه
الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده في نفسه ضرورة ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة
زايدة قايمة بالمهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين ويلزم تقدم الشيء على
نفسه ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قايمة بالماهية لكان لها قبل
قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع وقيل في الجواب ان الضرورة
التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقضي بامتناع
مسبوقيته بالوجود للزوم كون الشيء موجودا مرتين ولزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات والتحقيق
في الجواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج قيامها بالموصوف فرع وجوده
وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل اتصاف المهية به انما هو في العقل وحده فلا يكون مندرجا
في ذلك الحكم الضروري والوجه الثالث ان الوجود لو كان زايدا لكان له وجود اخر ويتسلسل الوجودات
والجواب المنع لان الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا في الخارج فلا يلزم التسلسل وثانيها ان الوجود
نفس ماهية الواجب وزايد في الممكن وهو قول الفلاسفة واتباعهم وتمسكوا على زيادته على المهية في الممكن بما
سياتي في المذهب الثالث وتمسكوا على كونه نفس ماهية الواجب بانه لو قام وجوده بماهيته لكان زايدا عليها
محتاجا اليها وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فله علة وليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب
معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فتلك العلة المهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول
بالوجود فيتقدم الماهية الواجبة على الوجود بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه من لزوم كون الشيء موجودا قبل

لوجوده وكونه موجودا امر ثبوتي والتسلسل في الوجودات والجواب انه لا نم لزوم الاحتياج والامكان على تقدير الزيادة
بل الحق انه لا يلزم لان الوجود من المعقولات الثانية التي ليست من الامور الخارجية ولزوم الاحتياج والامكان
على تقدير كونه من الامور الخارجية وثالثها انه زايد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا فيها بحثان الاول انه
زايد في الممكن لوجوه اوجهها وجهان الاول انه لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فايدة معنوية اصلا
بل كان بعيدا ولكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فايدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والوجود
وجود والثاني انه لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لان الوجود مشترك
دون الماهية لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقول المتصوفة من ان الكل ذات واحدة
تتعدد بحسب الاوصاف كلام سخيف يحكم العقل البديهة ببطلانه وسخافته وسيجي ان شاء الله بطلانه وسخافته
في الخاتمة والبحث الثاني انه زايد على الحقيقة في الواجب واستدلوا عليه بوجوه اوجهها ان الوجوب الذاتي اضافة
يستدعي الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لان الوجوب عبارة عن امتناع انفكاك الوجود عن الماهية
ولا يخفى ان كلام القايلين بالعينية والزيادة لا يخلو من اجمال مع انهم اطالوا الكلام في تحقيق مذاهبهم فينبغي ان نأتي
ببيان كاف شاف يتبين به ما اجملوا ويظهر انه الحق من بين المذاهب فنقول الحق ما هو صاحب الفطرة
الصحيحة ان الوجود الذهني ثابت وانكاره نشأ عن بلادة تامة وغفلة عظيمة وكذا لا يخفى عليه ان الوجود
من المعقولات الثانية والذي في الخارج هو الانسان والسواد وغيرهما من الحقايق فهذه الماهيات موجودات
عينية متاصلة في الوجود واما الوجود والشيئية فلا تاصل لها في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية
التي تعرض المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج وقد صرح بما ذكرناه
من ان الوجود من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج ابن سينا في الشفاء ثم اعلم ان من لم يثبت
الوجود الذهني كابي الحسن قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زايد
على الماهية الممكنة وفي الماهية الواجبة اختلفوا فالفلاسفة واتباعهم حكموا بالعينية وغيرهم حكموا بالزيادة فمن

ادعى

ادعى ان الوجود زايد مع انه نافى الوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه ولا يخفى ان مرجع كلام الاشعري في العينية
الى نفي هوية الوجود في الذهن والخارج اما نفيه في الذهن فمن حيث نفى الوجود الذهني واما نفيه في الخارج فمن
حيث لم يثبت في الخارج شيء سوى الماهية وذكر صاحب المواقف في بيان محل النزاع بين القايلين بزيادة الوجود
والاشعري القايل بالعينية بعد ما ذكر الوجوه التي تمسك بها القايلون بالزيادة كلاما جيدا وجده عبارة من الشرح
والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زايدا على الماهية في الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود
ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد والنزاع انما هو وقع فيه اي في تغاير الذاتين
لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد
من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اي للوجود والسواد هويتان متميزتان في الخارج تقوم
احدهما بالاخرى كالسواد القايم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت
الاولى بالثانية وما ذكرنا ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر وان ليس لهما هويتان
متمايزتان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان
للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن
السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان لها اي للماهية قبل انضمام الوجود
اليها وجود فيلزم خلاف من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو من دليله لانه مدلك امتناع
كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة ثم اورد الشارح عليه بحثا واورد اني فيه بحث
لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان
يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق
عليه الاخر لجواز ان يكون صدق عليه الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية
كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا عليه حمل الذات مواطاة كالسواد والعالم لم يكن حد

شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبعبارة الهوية الثابتة في الاعيان هوية للسواد والوجود
عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم
واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهية المتعينة كما هي ذات السواد وحقيقته فممنوع انتهى واما الكلام معه
اي القول بالوجود الذهني الذاهب الى ان الوجود من المعقولات الثانية المعقول الحقيقية فان كان مرادهم
بان الوجود عين ذات الواجب ما ذكره صاحب المواقف في تاويل قول الاشعري بالعينية من ان مراد الاشعري
بالعينية انه ليس في الخارج للماهية هوية وللوجود هوية اخرى كما ذكرنا انفا فيرد عليهم ما اوردنا على المواقف عليه
وان كان مرادهم ان الوجود العام المشترك عين ذات الواجب في الخارج فهو ظاهر البطلان وان كان مرادهم ان
وجوده الخاص الذي هو حصة من الكون المخصوص بالواجب عين ذاته في الخارج فهو ايضا ظاهر البطلان
لان الوجود الخاص بهذا المعنى من المعقولات الثانية فكيف يجوز ان يكون عين ما كان من الاعيان الخارجية
وان كان مرادهم ان وجوده الذي من المعقولات الثانية ليس منشأ انتزاعه سوى الذات وتحليل ذاته
الوجود شيء في الخارج فلا يخلو اما ان يكون وجود الممكن ايضا عين ذاته فالفرق لا وجه له وان كان مرادهم
بالوجود الخاص ذات الواجب كما حسب جماعة من المتاخرين فتفسير قولهم وجود الواجب عين ذاته بمنزلة ذات
الواجب عين ذات الواجب هو كلام غير مفيد لا يصدر عن ذي راي سديد مع ان اطلاق الوجود على
الذات ليس مطابق للغة والعرف ودليلهم الذي استدلوا به على عينية الوجود يابى ان يكون مرادهم
بالوجود الذات وان كان مرادهم ان وجوده الخاص الذي هو من المعقولات الثانية عين ذاته في الذهن
اي العقل لا يميز في الذهن بين المهية والوجود فهو ظاهر البطلان فانا نعلم ان الموحد وغير الموحد يتصورون
ماهية للصانع ويحكم بوجوده الموحد بالدليل والبرهان وينفيه غير الموحد فعلم الفرق بين وجوده وماهيته
فمذهب الحق في الوجود عند اصحاب الفطرة الصحيحة من اصحاب الائمة الطاهرين عليهم الصلوة والتحية ان الوجود
من المعقولات الثانية عام وخاصة زائد في الذهن على المهية وليس بازائه في الخارج شيء فوق المنازع الا

الماهية

الماهية لا زائد عليها لعدم كونه في الخارج فان قيل كما وجد الممكن وجد الواجب عين ذاته في الخارج بمعنى نفي
هوية الوجود في الخارج فهو بهذا المعنى عين الممكن ايضا فلا فرق بينهما فصل في ان المعدوم ثابت اولا
وعلى التقدير الثاني اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربع احتمالات ذهب
الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ايضا وهو مذهب اصحاب الفطرة
فما هو ثابت نابت يعلم اما ان لا يكون متحقق في الخارج او يكون والاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود
في الخارج والثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة ثابت وهو القول المنسوب الى الباقلاني وبعض المعتزلة والامام
الجويني ابو فالمعلوم على رايهم اما ما لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته لا تبعية الغير
وهو الموجود او باعتبار غيره وتبعا له وهو الحال وعرفوه بانه صفة الموجود لا موجودة ولا معدومة والثالث
المعدوم ثابت ولا واسطة وهو المذهب المنسوب الى اكثر المعتزلة فالمعلوم على رايهم ما لا تحقق له في نفسه
اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن
والرابع المعدوم ثابت والحال ايضا ثابت وهو القول المنسوب الى بعض المعتزلة فيقول الكائن في الاعيان
اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال وهذه الاقوال
سوى ما اخترناه بين البطلان فصل في ان المعدوم شيء ام لا فنقل عن ابي الحسين البصري وابي الهذيل
العلاف والكعبي وتبعه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج
منفك عن صفة الوجود فان المهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في
الخارج والممتنع منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنع الاشاعرة فقال المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع
لان الوجود عندهم ليس الا عين الحقيقة فرفع الوجود رفع الحقيقة عندهم فلو تقررت الماهية منفكة عن الوجود
لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه قال العلامة سعد واما قالوا بزيادة
الوجود على المهية الممكنة وهو مذهب الحق لانا نعلم قطعا بالضرورة ان المعدوم لا تقرر له والماهية لا

تعارق الوجود فلا يطلق عليه شيء لان الشيئية تساوق الوجود وتساويه فهذا الاحوال عند اصحاب الفطرة
الصحيحة لا يحتاج الى دليل فما استدل به عليه من الوجوه تنبيهات وما يبطل قول المعتزلة من النقل قوله
خلقتك من قبل ولم تك شيئا فصل في بحث لفظي في معنى لفظ الشيء قال الاشاعرة هو الموجود
وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم وقال ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية
هو الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبيني من معتزلة البصرة هو حقيقة
في الموجود ومجاز في المعدوم والحق انه حقيقة في الموجود سواء كان وجوده خارجيا او ظليا علميا فان
اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود ولو قيل الموجود ليس بشيء انكروه ولا يتوقفون فيه وان
ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا وقوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاقه حقيقة
على المعدوم وقوله وانه على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
يدل على اطلاقه على المعلوم وينفي اختصاصه بالجسم وما تواتر عن اهل البيت عليهم السلام من انه تعالى شيء لا
كالاشياء وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث فصل في تحقيق الماهية وما
عداها اعلم ان لكل شيء كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو والحقيقة الجزئية تسمى هوية والحقيقة الكلية
تسمى ماهية والانسانية مثلا من حيث هي انسانية ليست الا انسانية فليست موجودة ولا معدومة
ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على ان يكون شيء منها نفس الماهية ولا داخلا
فيها الا بمعنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد
من المتناقضين بل هذه الامور زائدة على ماهية الانسانية فيكون الانسانية مع الوحدة واحدة
ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة فصل الماهية اذا اخذت مع قيد زائد
عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها في الخارج مما لا شك فيه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو
عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج بالضرورة وهل توجد المجردة في الذهن

قيل

قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض والحق انها توجد في الذهن لانك تحكم على المجردة بما يستحيل ان
الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ووجوده في الذهن ليس من العوارض بل العارض جعلها
الذهن لها قيدا او اعتبر عروضه لها واذا اخذت الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض
والتجرد عنها سميت مطلقة ولا بشرط وهذه اعم من الاولين ونقل عن افلاطون انه قال بوجود لكل نوع فرد
مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل
للمتقابلات والا لم يعرض له فيكون مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله
وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه وما استدل به على ما ادعاه في غاية
الوهن لان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي فاخذ في حد انها قابلة للتشخصات المتقابلة والمكون
فرد من ماهية الانسانية قابلا للتشخص زيد وعمرو فضروري البطلان لاستحالة ان يكون الواحد المعين مشخصا
بالصفات المتقابلة في زمان واحد وان اراد بوجودها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بما المقصود التي
اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان ايضا وادعى صاحب الاشراق في زماننا بل كلا ما ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
والبسائط العنصرية ومركباتها امرا من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته
ويسميه رب النوع وهذا ايضا وان كان مع كونه في غاية البعد وغير محتمل لكلام افلاطون كلام سخيف ورأي ضعيف
وقول بغير دليل انشأه من سخافة رأي قائله فصل الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور مجتمعة او مركبة تلتئم
من عدة امور وينتهي المركبة الى البسيط والا لكان مركبا من امور لا نهاية لها وكلاهما يعتبر بالقياس الى العقل
والخارج فصل اعلم ان في ماهية الموجودات الممكنة المعلولة المعقولة المجعولة من البسائط
والمركبات ثلاثة مذاهب الاول ان المعلولية والمعقولية والمجعولية تعلقت بماهياتها في البسائط والمركبات
والثاني انها لم تتعلق بها مطلقا لا بماهيات البسائط ولا بالمركبات بل تعلقت المجعولية بوجوداتها والثالث
انها تعلقت بماهيات المركبات دون البسائط والاول هو الحق بل هو من البديهيات عند اصحاب الفطرة الصحيحة

لانا نعلم بالضرورة ان الوجود من المعقولات الثانية وليس في الخارج مع الماهية شيء يحاذي الوجود ونعلم بالضرورة
انه لم يصدر في الخارج عن الفاعل الجاعل الخالق عز شانه سوى ماهيات الموجودات الممكنة وهوياتها الخارجية
المتشخصة ولا يمكن ان يخفى هذا على صاحب الطبيعة السليمة وكذا نعلم بالضرورة ان الماهية الموجودة في الذهن
مجعولة ولكن جاعلها القوة الدراكة التي تتصورها وكذا جاعل الوجود الذي هو من المعقولات الثانية
هو هذه القوة العاقلة واستدل بعض المستدلين على مجعولية الماهية مطلقا بانه لو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع
المجعولية بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية بالوجود فهو ايضا ماهية في نفسه
والمفروض ان لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا يكون في حقيقة الممكن لا وجودها ولا اتصافها بالوجود
مجعولا بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر فصل استدل الحكيم ومن ذهب اليه من اصحاب العقول المستقيمة
بانه لو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثرا
للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة والجواب انا لا نسلم انه محال فان المعدوم في الخارج
دائما مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا
ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال
فصل استدل القائلون بان البسيط لا يمكن ان يكون مجعولا لان شرط المجعولية الامكان لانه فرع
الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان والامكان لا يعرض البسيط فانه كيفية لنسبة لا
يتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له والجواب ان البسيط له ماهية ووجود
والامكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود وعورض ايضا بانه لو صح ما ذكروا لم يكن المركبات ايضا
مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية وهم لا يقولون به فصل
الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة ولا يمتنع حملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد فانه
لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهذا التعين غير الماهية وقد اختلفوا في التعين الذي

هو غير الماهية وباعتباره هو هو يمتنع فرض اشتراكها هل هو موجود في الخارج ام لا والاول مذهب المحققين ومنهم المحقق
لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقال الكاتبي ان اراد
اردت ان المتعين موجود في التعين فلا نسلم ان التعين جزء بل هو عارض ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه
الا ترى ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض فلا نسلم
ان التعين بهذا المعنى موجود فانه لا يلزم وجود التعين كيف يسلم انه موجود حتى يكون موجودا والجواب ان المراد بالمتعين
هو المتشخص مثل زيد مثلا ولا ريب لعاقل في وجوده وليس هو مفهوم الانسان وحده والا لصدق على عمرو وانه
زيد فاذن هو الانسان مع شيء اخر نسميه التعين فصل اعلم ان نسبة الماهية الى المتشخصات كنسبة الجنس
الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان
ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة فليس في
الخارج موجود هو الماهية وموجود اخر هو التشخص حتى تركب منهما فرد منها بل ليس هناك الا موجود واحد هو الهوية
الشخصية وان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل والاشخاص
متمايزة في الوجود الخارجي بهوياتها وذواتها اذ لا تمايز بين الماهية والتشخص ومن هنا ظهر ان لا وجود في
الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل تارة من ذواتها واخرى من الاعراض
المكتنفة بها ولما المتكلمون القائلون بان التعين امر عدمي استدلوا على عدمه بوجهين الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف
انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور والجواب ان التعين كالفصل ينضم الى المبهم
فيتخصص حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام فيلزم الدور الثاني لو كان التعين موجودا خارجيا
لكان متعينا فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعينا في نفسه وكل واحد من التعين يشارك للتعينات الاخر في كونه
تعينا ويمتاز عنها بتعين اخر فيتسلسل اذ ينقل الكلام الى ذلك التعين الاخر والجواب ان التعينات متمايزة
بذواتها المخصوصة ومفهوم التعين الكلي المشترك ينتزعه العقل من التعينات الموجودة الجزئية المتمايزة والاشتراك

في هذا الامر الموضح لا يحوج الى اقامة الامتياز ولا يخفى ان شبهتي المتكلمين المذكورتين مبنيتان على كون التعين
امرا منضما الى الماهية في الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية التي رجعته ذاتا وجعلا ووجودا
خاتمه في بيان ابطال القول بوحدة الوجود اعلم انه ظهر مما بيناه من صفة الوجود والماهية بطلان مذهب
المتصوفة المسمين بالوجودية القائلين بان الباري سبحانه وتعالى ليس غير الوجود البحت من حيث هو وجود لا بشرط
اللاتعين ولا بشرط التعين وليس بجوهر ولا عرض لان الجوهر ماهية غير الوجود والعرض كذلك وليس محتاجا
في امتيازه عن العدم الى تعين لامتناع اشتراكه في شيء وليس متعينا متميزا عن عالم الارواح والاجسام
بل هو مجموع العالم ونسبته الى اجزاء العالم نسبة الكلي الطبيعي الى افراده ولا شك ان هذا القول كفر صريح
وشرك صريح فانه قد ثبت بالدليل العقلي والنقلي ان ذات الباري تعالى شيء بحقيقة الشيئية وكذا كالانبياء
مباين لجميع الخلق ولا يشبه شيئا وقد تبين ان الوجود ليس في الخارج شيء وهو غير موجود بل هو من المعقولات
الثانية ومن الامور الاعتبارية فلا يجوز ان يكون موثرا خالقا بارئا مصورا عالما قادرا مريدا كارها وكلي
الطبيعي المبهم لا وجود له في الخارج وعلى تقدير التسليم لا تترتب عليه الاثر في الخارج بل الاثر مترتب على الفرد
والفرد لا يجوز ان يكون اثر الطبيعة الكلية لان الفرد هو الطبيعة مع القيد وبالضرورة لا يجوز ان يكون الشيء
اثر الطبيعة الكلية لنفسه ايضا لو كان الامر كما يقولون من ان نسبته تعالى الى العالم كنسبة الكلي الطبيعي
الى الافراد لكان انه شبيها بالكليات الطبيعية وهو تكذيب لقوله تعالى ليس كمثله شيء وما تواتر عن النبي والائمة
صلوات الله عليهم في نفي التشبيه سبحانه وتعالى عما يشركون ويلزم ايضا ان يكون ذات الباري من البديهيات
لان الوجود من اجلى الاشياء ومن لا يعرفون بديهيتها ولذا قالوا انه خفي من غاية الظهور فقد خفي مع انه قد علم
من الدين ضرورة ان كنه ذات الباري لا يعرفه احد سواه ثم ادعوا لاء الجهلاء على هذا الكفر الواضح المكاشفة
وزعموا ان هذا الاعتقاد حصل لهم من طريق الكشف ولم ينكر عليهم في هذا الادعاء الجهلاء والضعفاء
وجوزوا ان يكون الامر كما يقولون ولا ريب ان ظهور الكشف في هذا كدعوى الكشف في ان ليس

للعالم

للعالم صانعا وفي ان ثالث ثلثة وفي ان نبيا ليس بنبي وفي انه ليس بقدير تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ثم اعلم ان
جماعة ممن جمع بين الفلسفة والتصوف طلاوا ان الوجود المطلق مفهوم كلي له حقيقة في الخارج وافراد غير
متناهية والباري تعالى موجود في الخارج وواحد لا تكثر فيه اعتبار ولا طرق له اخرى وهو ان كل واحد شخصي موجود
بوجود هو عينه والتكثر في الموجودات بواسطة الاضافات لا بتكثر الوجودات فاذا انتسب الوجود الى
الانسان صار موجودا واذا انتسب الى الفرس صار موجودا اخر وعلى هذا القياس وهذا القول ايضا على ما
حققناه باطل فانا بينا ان الوجود من المعقولات الثانية بترك العقل في كل حكم متحقق في الخارج قطعا ووحدة
الوجود لا معنى له ويلزم على هذا القول جواز نفي الموجود عنه تعالى بل وجوبه مع ان اطلاق الموجود عليه تعالى حقيقة
من ضروريات الدين ويلزم ايضا ان يكون الوجود من اسماء الله تعالى واسمائه تعالى توقيفية ولا ابنية ولا احد من اوصيائه
صلوات الله عليهم واكثر وقولهم موجود بوجود هو عينه ان كان مرادهم ان ذات الله عين الوجود البديهي ففيه ما عليهم
الكثر فايرد على القائلين بالقول الاول وان كان مرادهم ان ذات الباري غير الوجود البديهي حقيقة ولكنه
عينه مجازا باعتبار ان وجوده غير مستند الى الغير والباري على هذا التقدير موجود حقيقة بوجوده الخاص و
ساير الموجودات موجودات بوجوداتهم الخاصة فلم يلزم وحدة الوجود قال الفاضل الشيرازي المدعو
بصدر الدين في الشواهد بعد ما اختار في وحدة الوجود طريقة محيي الدين واشباهه ليس فيما ذكره بعض اجلة
العلماء وسماه ذوق المتالهين من كون موجودية الاشياء والماهيات بالانتساب الى الوجود معنى التوحيد
اصلا ولا شيء من اذواق المتالهين لان مبناه على ان العارض والجاعل هو الماهية دون الوجود وان الماهية
موجودة دون وجودها الذي زعم انه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية وقد علمت فساده ولو كان هذا
وحدة الوجود لكان زعم كل من زعم ان الوجود الخاص للممكن امر انتزاعي غير حقيقي وان الواقع في الخارج
هو الماهية موجبا توحيد الوجود الالهيين وان يدعوا ادعاء هذا الجليل ولا فرق الا بتسمية الامر الاعتباري
بالانتساب الى الجاعل حتى يكون وجود زيد عبارة عن زيد والا فرشيه سهل علمان في هذا الاطلاق نظرا انتهى كلام

اقول قد عرفت بطلان وحدة الوجود بهذا المعنى وبالمعنى الاول ايضا وان هذا القائل وسائر اتباعه ارادوا
وبينت جهة فسادهما وبطلانهما وان استدلال عبد الرحمن الجامي الذي هو من المتصوفة القائلين بوحدة الوجود الذاهبين
الى موجودية الوجود المطلق وان الواجب هو الوجود المطلق بان الوجود موجود فانه لو لم يكن موجودا لم يوجد
شيء اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الماهية قبل انضمام الوجود اليها غير موجودة قطعا
فلو كان الوجود ايضا غير موجود لا يمكن ثبوت احدهما للاخر فان ثبوت شيء لشيء فرع لوجود المثبت له بالضرورة فاذا
لم يثبت احدهما للاخر لم يكن الماهية موصوفة للوجود كما ذهب اليه اهل النظر ولا عارضة له كما ذهب اليه القائلون
بوحدة الوجود فلا يكون موجودة فان قلت هذه المقدمة مخصوصة بما عدا الوجود والمراد بها ان ثبوت الوجود
لشيء وهو غير صفة الوجود فرع لوجود المثبت له واما ثبوت الوجود لشيء فانما يحتاج لوجود المثبت له حين
ثبوت الوجود لا قبله ولا شك انه حين ثبوت الوجود له موجود بنفس ذلك الوجود قلنا التخصيص والاستثناء
انما يجريان في الخطابيات الظنية لا العقليات لا سيما الضرورية وايضا هو راجع وجدانا والنصف عن
نفسه اذ ترك انضمام امرين معدومين في الخارج او عرضيتهما لهما او قيام احدهما بموجود فانا نجد لا يجوزه العقل
بل يشهد بامتناعه واما بطلان التالي فظ لا يحتاج الى البيان فثبت ان الوجود موجود واذا كان موجودا وجب
ان يكون وجوده بنفسه والا تسلسل فيكون واجبا لزوال الشيء عن نفسه ويلزم ان يكون حقيقة واحدة طبيعتها لامتناع
تعدد النسبة باضافتها الى الماهيات والا لتعدد الواجب وقد برهنوا على امتناعه انتهى كلامه وتحقيقه
ما يكن لو تأملت فيما بيناه من ان الوجود من المعقولات الثانية وانه ليس بموجود في الخارج وليس بجاعل ولا
مجعول بل المجعول هو الماهية والجاعل هو الحقيقة المجهولة الخارجية التي ينتزع العقل منها الوجود ويمتنع
ان لا ينتزع منه في وقت من الاوقات ومن معنى وجود الوجود اقول عرفت ضعف هذا الاستدلال و
سبق فيه وبيانه انا نمنع الملازمة الاولى وهو قوله لم يكن موجودا لم يوجد شيء اصلا ثم نمنع الملازمة الثانية
في بيان الملازمة الاولى فان نسبة الوجود الى الماهية ليس من ثبوت الشيء للشيء فان الوجود ليس شيئا بل الوجود

كونه

كون الشيء موجودا وان سلمنا انه منه فنمنع عموم قوله ان ثبوت شيء لشيء فرع الوجود المثبت له وقوله ان الضروري
المسلم ان القيام على نحو قيام البياض بالجسم فرع لوجود المثبت له وقيام الوجود بالماهية ليس على نحو قيام البياض
بالجسم بل الوجود امر عقلي اعتباري ينتزعه العقل من الماهية الواجبة الجاعلة ومن الماهيات الممكنة بعد مجعوليتها
وتحققها في الخارج وقبول التخصيص والاستثناء انما يجريان في الخطابيات الى اخره في هذا المقام غير موجه
فان التخصيص والاستثناء لا يجوزان في القاعدة العقلية اذا كانت كلية بالضرورة او بالدليل وهاهنا
ليس كذلك بل الحكم بالضرورة منحصر في جزئياتها وهو ان يكون ثبوت الشيء للشيء على نحو قيام البياض بالجسم فالتخصيص
او الاستثناء في امثال هذه القاعدة يجوز بلا شك وقوله وايضا هو راجع وجدانا الى اخره ايضا ضعيف
فانه على ما بينا ان الوجود امر عقلي منتزع من الشيء المتحقق في الخارج فليس من قبيل انضمام المعدومين في الخارج
او عرضيتهما لهما وقيام احدهما بموجود خارجي حتى يشهد العقل بامتناعه فلم يثبت على ما بيناه مراد المستدل
كون الوجود موجودا واجبا وكون الممكنات موجودة بانتسابها اليه فلم يثبت مراده وهو وحدة الوجود
مع ان قوله الوجود موجود سفسطة لان العقل يحكم بالبديهة ان الوجود غير الموجود ولا يحمل احدهما على الاخر واستدل
القيصري وهو من جملة مروجي التصوف والقول بوحدة الوجود في شرح الفصوص على ان الحق هو الوجود المطلق وهو
واجب بوجوه ضعيفة ينبغي ان نأتي بها ونجيب عنها ذكرا ولا ان الوجود من حيث هو هو لا بشرط شيء
غير مقيد بالاطلاق والتقييد ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته
ولا كثير بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وعاما وخاصا وواحدا وكثيرا من غير
حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر لانه موجود في الخارج لا في موضوع او ماهية لو وجدت كانت
لا في موضوع والوجود ليس كذلك وليس بعرض لانه عبارة عما هو موجود في موضوع والوجود ليس موجودا بمعنى انه
وجود زائد انضم اليه ان يكون موجودا في موضوع بل موجودية بعينه وذاته لا بامر اخر مغايره عقلا او
خارجا وليس امرا اعتباريا لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين والحكم الاشياء باعتباره ظهوره وانبساطه على

الماهيات وهو الظاهر في كل شيء بحقيقته وانيته حتى قيل فيه انه بين بيّن واخفى من جميع الاشياء ماهية وحقيقة فصدق فيه ما
قال اعلم الخلق به ما عرفناك حق معرفتك ولا يخفى ان كلامه هذا مناف لما سبق من كلامه وما سيجيء لانه يستفاد من كلامه
هذا ان له ماهية وحقيقة سوى حقيقته وانيته الذي هو الوجود لانه ليس الوجود بمعنى سوى التحقق والانية والذي
يستفاد من كلامه السابق انه ليس له سوى الوجود حقيقة وكذا المستفاد من كلامه الذي سيجيء من ان المراد بالوجود ما
يقابل العدم وليس هو شيء سوى الانية والتحقق وان قطعنا النظر عن لزوم التناقض وقلنا ان مراده ان للوجود
ماهية مجهولة ذات وجود كما يستفاد من كلامه هنا فليس ذلك قولا بوحدة الوجود لان الحق على هذا التقدير موجود
لا وجود مطلق كما هو مذهب القائلين بوحدة الوجود وهو منهم بل من رؤسائهم ولا يخفى ان هؤلاء الضالين عن طريق
الهدى خبطوا خبط عشواء ثم ذكر ان قوام الاشياء بالوجود لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء في الخارج فهو مقومها
بل هو عينها اذ هو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها فلا واسطة بينه وبين العدم كالاوسط
بين الموجود والمعدوم مطلقا ولا ضد له ولا مثل له لانهما موجودان يتخالفان او يتماثلان ثم قال فهو
الواجب الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية
المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي عباده للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها في القيامة الكبرى
لظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار
وكل شيء هالك الا وجهه وفي الصغرى تحولها من عالم الشهادة الى عالم الغيب او من صورة الى صورة في عالم واحد
فالماهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته انتهى اقول قوله ان قوام الاشياء بالوجود الى قوله فلا واسطة
بينه وبين العدم كلام سخيف ضعيف فان المستفاد منه ان الوجود الذي هو مقابل العدم قوام للاشياء ولا ريب
ان الوجود المقابل للعدم معنى عقلي اعتباري منتزع من الماهيات المتشخصة فكيف يجوز ان يكون قواما للاشياء
وقوله فهو الواجب الحق يفيد ان الوجود الذي يقابل العدم هو الواجب لان الضمير في فهو راجع الى الوجود
ولا ريب ان الوجود الذي في مقابل العدم امر اعتباري عقلي فيرجع منافاته لما سبق من قوله واخفى من كل شيء

ماهية

ماهية وحقيقة كنه محض وقوله والحاجة للاشياء اختفاؤه فيها الى اخره كلام لا يقبله العقل ولا الكتاب ولا الاجماع
ولا الدين فانه قد علم من طريق العقل بل مما تسمو من الدين ضرورة ان ما سوى الله تعالى ذوات منفصلة متباينة لذات
الله تعالى وذات الله سبحانه منزه عن الحقيقة التشبيه ولكن لا كالاشياء ثم اعلم ان من القائلين بوحدة الوجود من المتأخرين
الفاضل الشيرازي المدعو بصدر الدين صرح في الاسفار والشواهد بان الوجود العام امر اعتباري عقلي ولكن
له افراد حقيقية عينية ووجود الواجب اصل الحقيقة الوجودية وغيره من الوجودات تجليات وجهه وجلوات اشعة
نوره وكماله وانه تعالى يدرك بجميع الحواس الظاهرة والباطنة ويكثر العرفاء والعارفون بالادراك وغيرهم عن غار فيهم
بوو بطلان هذه الاعتقادات وفسادها لا يخفى على من له ادنى معرفة بالدين وسيأتي ان شاء الله بطلانها
وفسادها ومراده بالعرفاء القائلين بهذه المقالات الباطلة الفاسدة كمحيي الدين وامثاله من المتصوفة قال
في الاسفار ان افراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها بين الموجودات
كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت او عرضية في افرادها اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات لا انها
والوجود كما لا يكون كليا ولا جزئيا وانما التعين بنفس هويتها العينية ولا تحتاج الى تعين آخر كما لا تحتاج
في موجوديتها الى وجود آخر لان وجوده ذاته وسيأتي من مبحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة
والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما لحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات
والتقدم والتأخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص لا بامر زائد عليها عارض لها وتصوره
يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف اقول الواسطة بين الكلي والجزئي غير معقول ولحوق التعينات والتشخصات
لحقيقة الوجود المتشخص بالذات بنفس ذاتها ظاهر البطلان كما لا يخفى على اللبيب الاديب وقال فيه ايضا ان حقيقة الوجود
ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وان كانت مشتركة بين الموجودات وقال ثم العجيب لا يعرف الا الكون
في العلم ولا يخفى ان هذا كلام ظاهر البطلان فانه ليس بخفي على احد ان الكلي مشتركا بالضرورة وقال في الشواهد الوجود
لا يمكن تصوره بالحد ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له اذ تصور الشيء العيني عبارة عن حصول معناه وانتقاله

من حد العين الى حد الذهن فهذا الجزئي غير الوجود واما في الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة وعين العيان
دون اشارة الحد والبرهان وتفهيم العبارة والبيان والا لجعل وجوده ذهنيا فليس كليا ولا جزئيا ولا عاما
ولا خاصا ولا مطلقا ولا مقيدا بل يلزم هذه الاشياء بحسب المراتب وما يوجد من الماهيات ولوازمها ويوجد في ذاته
بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا ايضا يحتاج في تحصيله الى ضميمة قيد عقلي او عرضي مصنف او مشخص انتهى اقول
ان اراد بالوجود معناه الذي وضع له اللفظ وهو الكون والتحقق فهو من البديهيات بل من اجلاها فكيف لا يكون حاصلا
في الذهن وان اراد به معنى كونه مجهول الكنه غير معروف عند اهل اللغة فاطلاق الوجود عليه ليس الا على سبيل المجاز فهو
على هذا التقدير ليس بوجود حقيقة بل ماهية ذات وجود وقوله بل يلزم هذه الاشياء ظاهر البطلان لان العقل حاكم بان الامر
المتحقق المتشخص بالذات لا يكون له مراتب بعض الاشياء المذكورة بحسب مراتبه وقوله وما يوجد من الماهيات يقتضي ان
الماهيات موجودة مع انه صرح بانها عقلية اعتبارية في عدة مواضع كما في الشواهد بقوله الوجود للاشياء ليس كحصول
الكل للجزئيات كالشيء بل تحوله من باب الانبساط والسريان على هياكل الماهيات سريانا مجهول التصور فهو مع كونه امرا
شخصيا متشخصا بذاته ومشخصا لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية مما يجوز العقل بانه يختلف الحقايق بحسب
الماهيات المتحدة كل منها بمرتبة من مراتبه ودرجة من درجاته سوى الموجود الاول الذي لا ماهية له اصلا لانه
صريح الوجود الذي لا اتم منه وصرف الوجود المتأكد الشديد القوة الذي لا يتناهى قوة وشدة بل هو فوق
ما لا يتناهى بما لا يتناهى فلا يحده حد ولا يضبطه رسم ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم انتهى اقول
قد صرح في الاسفار بان الماهية امر اعتباري منتزع من الوجود فعلى هذا القول بان الوجود سار في هياكل الماهيات
غير معقول ويستفاد من كلامه هذا ان الوجود مع كونه شخصا له مراتب والماهيات المختلفة كل منها متحدة بمرتبة
من مراتبه وهو بين البطلان لان العقل حاكم بان الامر المتشخص الذي ليس بكلي لا يمكن ان يكون له مراتب وان اراد بالاتحاد
كل من الماهيات بمرتبة من مراتب الوجود نفي الماهيات في الخارج كما صرح به في الاسفار والا كيف يمكن اتحاد الشيئين
الموجودين في الخارج بمعنى صيرورتهما شيئا واحدا وقوله لانه صرف الوجود ان كان مراده بالوجود ما وضع له

اللفظ

اللفظ وهو المعنى البديهي فكيف يجوز ان يكون ذات الباري صرف الوجود بهذا المعنى وعلى تقدير التسليم كيف لا يحصل
بعلمه مع كونه بديهيا وان كان مراده بالوجود شيئا مجهول الكنه تجوزا فهو ليس الا صرف الماهية وليس وجودا حقيقة
وفي كلامه هذا تصريح بان الوجود مع كونه شخصيا شاملا للاشياء وسار في هياكل الماهيات ومقول بالتشكيك
وهو ظاهر البطلان لان العقل حاكم بان غير الكلي لا يمكن ان يكون شاملا للاشياء ومقولا بالتشكيك لان الشمول للاشياء والتشكيك
من لوازم الكلي فان المشكك هو المعنى الذي يصدق على افراده بالتفاوت الناشي من موضوعاته والوجود لا له فرد ولا موضوعات
فلا يكون مشككا وايضا نقل في الاسفار بقوله ان الوجود حقيقة وحده عبارة ان الوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي
خصوصية وجوده التي تثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بان يكون
ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود بذاته موجود وساير الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل
بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود الى آخر كلامه اقول انه لا له الا خواص تحقيق لان قوله حقيقة
كل شيء خصوصية وجوده يكر الحق ان حقيقة الاشياء ماهياتها المتخصصة والوجود منتزع منها وليس في الخارج ما بازائه
وقوله فالوجود اولى قياس من قبيل استدلال الفقهاء في الفروع وقوله كما ان البياض اولى بان يكون ابيض كلام غير موجه
فان البياض الذي هو مبدأ الاشتقاق لا يصدق عليه الابيض المشتق منه ويدل ايضا انكار على عينية الوجود
لقولهم الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات من دون الوجودات العينية كما توهم اكثر المتأخرين كيف والمعنى الذي
حكموا بتقدمه على جميع الاتصاف ومنعوا طريان العدم لا يجوز ان يكون امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي
الذهني الانتزاعي لا يصح ان يمتنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان مرادهم تحقق
في نفس الامر وهذه الحقيقة من التي تسمى بالوجود الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لانها شيء متحقق كما اشرنا
اليه فما ذكره هو قول هؤلاء القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا منشأ له الا الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية
وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المدققين من ان الحكم بتقدم الوجود على حقيقة الماهيات غير صحيح لانه ليس للوجود معنى
حقيقي الا الانتزاعي لانا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني

[illegible]

لا الانتزاعي العقلي انتهى اقول السند لا يتقدم الوجود على جميع الاتصاف ومنع لطريان العدم على الوجود حتى يتم
الملازم في غاية الضعف لانا نعلم قطعا بانه ليس في الخارج ما يصلح ان يسمى الوجود بل ليس سوى الماهية المتشخصة
المسماة بالموجود شيء ولا استبعاد في ان يكون الوجود العقلي الانتزاعي الذي يعني مقابل العدم مانعا من طريان العدم
ويكون الاتصاف به مقدما على جميع الاتصاف بل الحق ان المنع من طريان العدم وتقدم الاتصاف من خواص الوجود
بالمعنى المذكور والتحقيق ان الماهية الممكنة اذا كانت مجعولة متقررة ينتزع العقل منها الوجود المحمولي ويمنع انتزاع
العدم منها واذا لم تكن مجعولة ينتزع العقل منها العدم وعدم كونها مجعولة يمنع من انتزاع الوجود منها فبما ذكرناه
اندفع ما دفع به قول البعض المذكور فيض قوله وقد علمت انه من الحقيقة والتحقق لانه شيء محقق فيفيد ان مراده بالوجود
معناه اللغوي التحقق لا ان التحقق عبارة اخرى للكون والحصول وهذا ينافي بعض ما تقدم من كلامه واستدل الخ
في الاسفار على تحقق الوجود في الخارج بما قرره عبارته ولو لم يكن افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم
الماهيات المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته
ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم الماهية او من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة
كمالا ونقصا ولا بد ان يكون في كل من الوجودات امر وراء الحصة من مفهوم الوجود والا لما كانت
تخالف المهية كما عليه المشاؤن او تخالف المراتب كما راه طائفة اخرى اذ الكلي مطلقا بالقياس الى الحصص نوع
غير متفاوت انتهى اقول هذه شبهة ضعيفة والتحقيق انه ليس للوجود افراد حقيقية سوى الحصص ولا يلزم
ان لا يتصف الحصص بلوازم الماهيات المتخالفة فانا نعلم قطعا بان الوجود المنتزع متصف حصصه بلوازم
الماهيات المتخالفة المتفاوتة لان الوجود الباري باعتبار ان ذاته غير محتاج الى العلة وجعل جاعل يتصف
بالغنى ووجود الممكن باعتبار ان ذاته يحتاج الى العلة وجعل جاعل يتصف بالفقر والاحتياج فاتصاف حصص
الوجود بالغنى والفقر باعتبار الماهيات المتخالفة التي ينتزع منها الوجود فلم يلزم ان يكون للوجود افراد حقيقية
ليصح الاتصاف بلوازم الماهيات المتخالفة قال في التنبيه ان الوجود بالقياس الى الحقيقة ليس كل الاعراض

بالقياس

بالقياس الى موضوعها تقابل بها واحد في الاعيان وكذا في الاذهان فلا قابلية ولا مقبولية والا يلزم المحذورات
المشهورة من تقدم الشيء على نفسه وكون الموجود قبل الوجود وغير ذلك الا ان للعقل ان يلاحظ في الموجود معنيين
ماهية ووجودا فاذا حلل العقل الموجود العيني او الذهني الى امرين فهما بالمادة والصورة اشبه منهما بالموضوع
والعرض وكيفية هذا الاتصاف والقابلية ان للعقل ان يلاحظ المهية ويجردها عن كافة الوجودات حتى
حتى عن هذا التجريد لانه نحو وجود ايضا فيصفها بالوجود الذي هو به موجود فهذه الملاحظة ايضا نحو فاوزه
النوعية من حيث انها تجريد وتخليط معا لانها تخلية القابل عن المقبول فتكون الماهية مغايرة للوجود ومن حيث انها
نحو من الوجود فتكون متحدة معه فانظر ما اشمل انبساط نور الوجود وما اوسع انبثاث ضوئه يلزم من نفيه اثباته
انتهى اقول قوله هذا ينافي ما تقدم من قوله واما في الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة الى قوله واذ ليس له وجود
ذهني فليس بكلي ولا جزئي فانه يفيد ان الذهن لا يدرك ولا يتعقل الوجود وكلامه ههنا يفيد ان العقل يلاحظ
في الموجود معنيين ويحلل الموجود العيني او الذهني الى امرين وكذا صرح فيما بعد ان الوجود للاشياء بنفس كون
الاشياء وقوله ومن بعضها نحو من الوجود كلام سخيف فان المهية من حيث هي كيف يكون نحوا من الوجود وقوله فهما بالمادة
والصورة اشبه منهما غير صحيح فانه كما لا شبه بين المهية والوجود وبين الموضوع والعرض لا شبه بينهما وبين المادة
والصورة لان على المذهب الحق المشهور ليس في الخارج سوى الماهية المتشخصة والوجود امر عقلي منتزع منها وعلى
مذهب المتصوفة الذين هو منهم ليس في الخارج سوى الوجود والمهية امر اعتباري منتزع من الوجود بخلاف المادة
والصورة فانهما خارجيان ثم قال الاشراق السابع في نفي الحد عنه لما قد مر ان ذاته صرف الوجود الذي لا
اتم منه والوجود اعرف الاشياء وابسطها فلا موضوع له ولا كاشف فلا جزء له خارجيا ولا ذهنيا واذ لا مهية
له فلا جنس له ولا فصل فلا حد له لتركبه لا حد منهما غالبا ولبساطته وما لا حد له فلا برهان عليه اذ الحد والبرهان متشاركان
في الحدود فذات الباري مما لا حد له ولا برهان عليه واما صفاته واسماؤه فلا استحالة في كون معانيها ذوات حدود
وبراهين لانها مفهومات كلية من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم الله ومعناه فوجود جميع الاشياء وبرهانه وحدود

جميع الحقائق الامكانية وافتقر في حده ثم قال تنزيه وتشبيه فالعالم صورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشهادة
معنى الاسم الظاهر وهذا ايضا من الحكم التي لا يمسها الا المطهرون اقول لا يخفى ان قوله ان ذاته صرف الوجود
الذي لا اتم منه والوجود اعرف الاشياء يفيد ان ذاته تعالى من حيث انه اعرف الاشياء لا موضوع له ولا كاشف
ولا شك ان الوجود الذي هو الاعرف هو الوجود العام المنتزع فان اراد ان ذاته تعالى صرف الوجود بهذا المعنى العام
فهو بين البطلان بل كفر محض وان اراد ان ذاته تعالى صرف الوجود بالمعنى المجهول فقوله الوجود اعرف الاشياء
لا معنى له قوله اذ لا ماهية له كلام بلا تحقيق بل الحق ان الباري كل شيء موجود فله ماهية ولا يلزم منه
التركيب لان الوجود امر عقلي اعتباري لا ذاتي له تعالى حتى يلزم التركيب قال في الاسفار ان جميع الوجودات
الامكانية والانيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي واشعة وظلال
للنور القيومي لا استقلال لها ولا يمكن ان يلاحظ ذواتها ذوات منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق
بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها لا ان لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والفاقة
والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقائق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة
واحدة وليس غيرها الا شؤونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات
ذاتها كلما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال ثم قال بعد نقل عبارات لابن
سينا وما اكثر ما زلت اقدام المتاخرين حيث حملوا هذه العبارات وامثالها المورودة من الشيخ الرئيس
واترابه واشياعه على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في الماهيات سوى الحصص فقد حرفوا الكلم عن
مواضعها واني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتاصل الماهيات حتى ان هداني
ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقائق المتاصلة الواقعة
في العين وان الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان الثابتة
ما شمت رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الاتية ان شاء الله تعالى وستعلم ايضا

ان

ان مراتب الوجودات الامكانية التي هي حقائق الممكنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي
جل مجده وليست هي امورا مستقلة بحيالها وهويات متراتبة بذواتها بل انما هي شؤونات لذات واحدة
وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه ان شاء الله تعالى
وبالجملة فقد تبين لك الان ان مفهوم الوجود العام وان كان معنى مصدريا انتزاعيا لكن
افراده وملزوماته امور عينية كما ان الشيء كذلك بالقياس الى افراده من الاشياء المخصوصة فنسبة
مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراده لكن الوجودات معان مجهولة الاسامي سواء
اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية يشرح اساميها انها وجود كذا ووجود كذا والموجود
الذي لا سبب له ثم يلزمها الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والماهيات معان معلومة الاسامي
والخواص اقول لا يخفى على ذي الفطرة الصحيحة والطبيعة السليمة ان ذوات الممكنات
ذوات منفصلة واثار الباري عز وجل وقوله بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق غير معقول فان
العقول السليمة تحكم بان ذوات المجعول ليست عين الفاقة والتعلق بل هي ذوات علاقة وتعلق والعلاقة
والتعلق من الامور العقلية فالحكم بان الذوات الممكنة وهم او خيال او ظلال او عكوس المرايا خطاء
كخطاء السوفسطائية قال كل ذلك بالبرهان القطعي اقول لم يقم برهان على ان حقائق الممكنات
اشعة واضواء للوجود الواجب بل البرهان قائم على ان الممكنات اثار ومجعولات للوجود الواجبي
وهذا الاستلزام وحدة الوجود الذي هو يدعيه قوله لكن افراده وملزوماته امور عينية كما ان الشيء
كذلك اقول الوجود بمعناه المصدري لا يجوز ان يكون كالشيء افراده عينية لان الوجود غير الشيئية
فكما لا يجوز ان يكون افراد الشيئية عينية كذا لا يجوز ان يكون افراد الوجود عينية فقياس الوجود بالشيء
قياس المصدر بالمشتق وهو لا يجوز قال في كتاب الاسفار اعلم يا اخا الحقيقة ايدك الله بروح منه
ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن

التصديق بان المدرك ذلك او قد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الشعور بهذا الادراك وبان
المدرك هو ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل احد في اصل
فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء ليس الا وجوده وذلك الشيء سواء كان الادراك حسيا او خياليا
او عقليا وسواء كان حضوريا او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء
ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم وان الهويات الوجودية من مراتب تجليات
ذاته ولمعات جماله وجلاله فاذن ادراك كل شيء ليس الا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالحق
من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يكون الا بادراك ذات الحق لان صريح ذاته بذاته منتهى
سلسلة الممكنات فكل من ادرك شيئا من الاشياء بای ادراك كان فقد ادرك البارى وان غفل عن هذا
الادراك الا الخواص من اولياء الله فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق حاصل لكل احد من
عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه بكنه ذاته واما الادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود
كما يختص بخلص الاولياء والعرفاء او بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو
ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطأ والصواب واليه يرجع حكم
الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الاول فانه لا يتطرق اليه
الخطأ والجهالة اصلا كما قال الفارسي دانش حق ذوات را فطريست دانش دانش است كان
فكريست فاذن قد انكشف ان مدركات الحس كمدركات ساير القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية
التي هي المحبوب الاول والمقصود الكامل للانسان فيعشقه ويشاهده وينظر اليه ويأذن بسمع كلامه ويانس
ليشم رائحة طيبة لا على وجه تقول المجسمة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح
مع تقدس ذاته عن الكثرة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما طبق عليه اهل
الكشف والشهود الذي هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء

عارفون

عارفون بربهم المسبحون له شاهد ومن طائفة سامعون للكلام الى آخر كلامه اقول ان الحنابلة افترقوا
فرقتين فرقة منهم المجسمة القائلون بالجسم وفرقة اخرى المتصوفة القائلون بان البارى مدرك بالحواس
مع تنزيهه عن الجسمية كما اختاره هذا الفاضل وهو مذهب محيي الدين واقرانه واتباعه وبطلان كلا
القولين في اعلى درجة الظهور قوله بل جميع الموجودات بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء اقول عليه ان
نحكي ان هذا القول ابعد مما اختاره ابو الحسن الاشعري من تجويز رؤية الاعمى بخرده ورؤية الروايح
والاصوات ورؤية اعمى الاندلس من هو من مدائن المغرب بقة صين وهو مدينة من مدائن المشرق والله
الهادي فريقا الى صراط مستقيم وقوله الموجودات عقلاء عارفون بربهم ليس بكلام ذي ثبات لانه
من الضروريات الدينية والبديهيات العقلية ان الجمادات ليست بذوات حيوة ومعرفة وعقل
بل تسبيحها لا انها ولا يخفى ان هذه العقيدة من عقايد عمدة الدجالين محيي الدين حيث قال في فصوص
الحكم في فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية اعلم ان سر الحيوة سرى في الماء فهو اصل العناصر والاركان
ولذلك جعل الله من الماء كل شيء حي وما ثم شيء الا وهو حي فانه ما من شيء الا وهو يسبح بحمد الله ولكن
لا تفقه تسبيحه الا بكشف الهي ولا يسبح الا حي فكل شيء حي فكل شيء الماء اصله ثم رد في الاسفار
القول المشهور بين المتصوفة بان الواجب تعالى هو الوجود المطلق وهذه عبارته ان الدائر على السنة طائفة
من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو
ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود لاحتياج الوجود تعليلا او تقييدا المنافي ذلك من الاحتياج والتركيب
فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض
فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود وهذا
القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات واجب
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا

تحقق لها في الخارج ولا شك في كثرة الموجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام بعكس
بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يتقوم به الذي
تقوم في العقل دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل موجود
حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشأها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده
الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته
لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل
الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق
من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان وقالت طائفة من القائلين بوحدة
الوجود بان الوجود واحد شخصي والكثرة في الموجودات وابطل هذا القول ايضا فلا نعيده بعبارته
وقالت طائفة ان موجودية الواجب بكون ذاته نفس وجوده الخاص حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها
بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والكثرة في الموجودات بواسطة
تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود واذا
نسب الى الفرس فموجود اخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس
موجودات ان لها نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو وقولنا ان زيد واخره فمفهوم الوجود
اعم من الوجود القائم بذاته الى قوله ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المتألهين من الحكماء اقول
القول بوحدة الوجود بجميع معانيه باطل وبطلانه قد علم من الدين ضرورة ولا يحتاج الى بسط الادلة العقلية
والنقلية ولكن تيمنا وتبركا نأتي ببعض الاخبار الواردة من طرق الائمة الاطهار عليهم السلام روى ابن بابويه
في توحيده باسناده عن عمر بن اذينة عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا

خمسة

خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا فقال هو واحد احدي الذات باين من خلقه
وبذاك وصف نفسه وهو بكل شيء محيط بالاشراف والاحاطة والقدرة لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر بالاحاطة والعلم لا بالذات وروى فيه ايضا بسنده عن ابي الحسن قال
سألته ابا جعفر ع عن قول الله عز وجل وهو الله في السموات وفي الارض قال كذلك هو في كل مكان قلت بذاته
قال ويحك ان الاماكن اقدار فاذا قلت بذاته لزمك ان تقول في اقدار وغير ذلك ولكن هو باين من خلقه محيط بما
خلق علما وقدرة واحاطة وسلطانا وليس علمه بما في الارض باقل مما في السماء ولا يبعد منه شيء والاشياء له سواء
علما وقدرة وسلطانا وملكا واحاطة وروى ايضا في توحيده في باب صفات الذات حديثا طويلا هذا موضع
الحاجة منه ولا تدركه صورة اما الاباين وانه خلو من خلقه وخلقه خلو منه وجه الدلالة في هذه الاخبار ظاهر لا يحتاج
الى البيان ولا يخفى ان القول بوحدة الوجود لم يظهر ولم يشتهر الا من قبل محيي الدين محمد بن العربي الاندلسي الحنبلي
واتباعه وكان هذا الرجل في غاية سخافة العقل وضعفه كما يظهر من كلامه وانه المقتدى لمن المتصوفة كابي
يزيد والحلاج وامثالهما فالظاهر من احوالهم ان بعضهم كانوا قائلين بالاتحاد وبعضهم بالحلول فعلى هذا الاتحاد
الضعيف والمستسخف كان ابو يزيد البسطامي يقول ليس في جبتي سوى الله ولا في الدار الا انا وكان يقول
الحلاج اني انا الله وانا الحق محيي الدين الذي هو في الحقيقة مميت الدين قد شهر القول بوحدة الوجود بين
ضعفاء المسلمين بمكره وخدعه كان ويكذب لتسخير العوام واشباه العوام من الطلبة في ترويج الباطل ويدعي
انه رأى النبي صلى الله عليه وآله في النوم وكان بيده كتاب فقال له هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج
الى الناس ينتفعون به فصنف كتابا مشتملا على انواع الكفر والزندقة من ان خاتم الاولياء وان جميع الانبياء
والاولياء اخذوا العلم منه واقتبسوه من مشكاته وانه صاحب النبوة العامة وان جميع الانبياء اتوه وجمعوا
عنده لتهنئته بختم الولاية وانه لم يأكل ولم يشرب ستة اشهر وكلام ضعفا عنده الحالية بحيث انه فقال انا كل
و[illegible] فكان يسمي غير اكل وشرب وكان من دعاويه الباطلة التي سمعة دعوى وحدة الوجود فصدق

فيما ادعاه جماعة كثيرة من السفهاء والضعفاء دون كذبه وحكم بكونه جماعة من الاذكياء والعقلاء وبينوا اضاليل بما بعض
كلماته الدالة على كفره وحماقته وسفاهته وتقدم رؤياه التي انخدع السفهاء بها ونبين وجوه كفره وخدعه
لعل من لم ينخدع بعد بخدعه ووساوسه السليم عطا الغم كلا منا من الانخداع ومن انخدع وضل يرجع من طريق
الضلال قال في كتابه الموسوم بفصوص الحكم بعد اتمام الخطبة اما بعد فاني رايت رسول الله صلعم في مبشرة اريتها في
العشر الاخر من المحرم لسنة سبع وعشرين وستمائة قال الشارح وهو القيصري تمهيدا عند لاظهار هذا الكتاب
الى الخلق فان الاولياء انما هادوا ادن والامين لا بد لمس ان يحفظ الاسرار التي اوتمن عنده ويصونها عن
الاغيار كما قال يقولون خبرنا فانت امينها وما انا اذ خبرتهم بامين اللهم الا ان يومر باظهارها فيجب
عليهم الاظهار والاخبار انتهى كلام الشارح انظر ايها اللبيب الى غفلة هذا الشارح كيف صدق هذا المدعي
الكذاب واعتقد انه من اولياء الله واخباره من غير دليل وبرهان المتن بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وآله
كتاب فقال هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله واولي
الامر منا كما امرنا فحققت الامنية واخلصت النية وجردت القصد والهمة الى ابراز هذا الكتاب كما حده لي
رسول الله صلعم من غير زيادة ولا نقصان وسالت الله ان يجعلني فيه وفي جميع احوالي من عباده الذين ليس
للشيطان عليهم سلطان وان يخصني في جميع ما يرقم بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالالقاء
السبوحي والنفث الروحي في روع النفسي بالتأييد الاعتصامي حتى اكون مترجما لا متحكما ليتحقق من
يقف عليه من اهل الله اصحاب القلوب انه من مقام التقديس المنزه عن الاغراض النفسية التي يدخلها التلبيس
وارجو ان يكون الحق لما سمع دعائي قد اجاب ندائي فما القي الا ما يلقى الي ولا انزل في هذا المسطور
الا ما ينزل به علي ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث ولاخرتي حارث فمن الله فاسمعوا والى الله
فارجعوا واذا ما سمعتم ما اتيت به فعوا ثم بالفهم فصلوا مجمل القول واجمعوا ثم منوا على طالبيه لا
تمنعوا هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا انتهى الرؤيا المبشرة التي ادعاها هذا الرجل

الضال

الضال المضل كذب محض وافتراء صرف اختلقها ترويجا لدعاويه الباطلة وجلبا لقلوب الجهلاء والى الظنا
انه لم يتعمد الكذب فيحتمل انه راى الشيطان ولكن لضعف بصيرته لم يفرق بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله
كما لم يفرق في اليقظة بين الحق والباطل ولا يخفى ان المعنى الذي ادعاه هذا الرجل الخذول معنى
النبوة وان تحاشى ظاهرا عن نسبتها الى نفسه خوفا من القتل ويستفاد من كلامه في فص حكمة قدرية ان النبوة عنده
على نوعين النبوة العامة ونبوة التشريع وهو نائب للثانية عن نفسه دون الاولى حيث قال واعلم ان
الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة
ثم قال بعد كلام وهذا الاسم اي الولي باق جار على عباد الله دنيا وآخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون
الحق بانقطاع النبوة والرسالة الا ان الله لطيف بعباده فابقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها فادعى
هذا الرجل المفسد ان الرسالة ووضع الشريعة ختمت على النبي صلى الله عليه وآله والنبوة العامة هي التي بها اخذ
المعارف والاحكام والعلوم الغيبية من المعدن الذي ياخذ منه الملك باقية وادعى انه صاحب هذه
النبوة وسيجي كلامه الدال على ما نسب اليه وزعم ان ما سطره في كتابه الفصوص والفتوحات من كلمات
الكفر من الانباء التي اوحيت اليه واشار الى هذا بقوله فما القي الا ما يلقى الي ولا انزل في هذا المسطور
الا ما ينزل به علي فانه صرح في ان ما اتى به في فصوصه تنزل عليه من الله ويؤيده قوله بعد ذلك
فمن الله فاسمعوا والى الله فارجعوا وها انا اذكر لك فصلا مما كفر به وما حكموا على كفره قوله في فص
حكمة الهية في كلمة آدمية وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه
بالبصر فلهذا سمي انسانا فانه به ينظر الحق الى الخلق فرحمهم فهو الانسان الحادث الازلي والنشاء
الدائم الابدي وهذه العبارة تدل على كفره من وجهين احدهما انه اعتقد ان ذات الله الذي هو جامع
للذوات بمنزلة العين والانسان بمنزلة انسان العين وهو المقصود ولا شك ان هذا الاعتقاد كفر والثاني
انه اعتقد ان الانسان حادث ازلي وهذه العقيدة كفر من غير شك وهما كفره به قوله في هذا

النص فهو صريح نعت لنا بجالنا فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا واذا شهدنا شهد نفسه و وجه دلالة
هذه العبارة على كفره ظاهرة ومما يدل على كفره وضلاله وحمقه وسفاهة رايه كلامه في فص حكمة
قلبية في كلمة شعيبية صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان
اختلفت حقايقها وكثرت انها عين واحدة فهذه كثرة معقولة في واحد العين فتكون في التجلي
كثرة مشهودة في عين واحدة كما ان الهيولى تؤخذ في حد كل صورة ومع كثرة الصور واختلافها
ترجع في الحقيقة الى جوهر واحد وهو هيولاها فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه ثم ذكر في هذا
الفص ان العالم كلها اعراض تتجدد مع الانفاس ولا يعرف هذا التجدد اهل النظر والفكر ثم قال لكنه
قد عثرت عليه الاشاعرة في بعض الموجودات وهي الاعراض وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله وجهلهم
اهل النظر باجمعهم ولكن اخطا الفريقان اما خطا الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في
العالم باسره على احدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة ولا توجد الا بها كما لا تعقل
الا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الامر واما الاشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض
فهو يتبدل في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين ثم قال بعد كلام واما اهل الكشف فانهم يرون ان الله
يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي ويرون ايضا شهودا ان كل تجلي يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق
فذهابه هو الفنا عند التجلي والبقا لما يعطيه التجلي الاخر فافهم و وجه دلالة هذه الكلمات
على كفره ظاهر فانه يستفاد منها ان الله سبحانه عين واحدة والكثرة توضحها حقيقة الاشياء الكثيرة
واحدة ولا شك ان هذا الاعتقاد كفر مخالف لما علم من الدين ضرورة من كونه تعالى مباينا لجميع
المخلوقات ويستفاد منها ايضا ان العالم كلها اعراض تتبدل مع الانفاس ولا شك ان هذا
الاعتقاد كفر وزندقة لانه يستلزم ان من عصى في وقت ثم تاب في وقت اخر ان يكون التايب
غير العاصي وهو مخالف لما علم من الدين والعقل ضرورة ومما يدل ايضا على كفره وضلاله قوله

في

في فص حكمة امامية في كلمة هارونية وهذه العبارة كان عدم قوة ارداع هرون بالفعل ان ينفذ في اصحاب العجل
بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه حكمة من الله ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة وان ذهبت تلك
الصورة بعد ذلك فما ذهبت الا بعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية ولهذا ما بقي نوع من الانواع الا وعبد اما
عبادة تاله واما عبادة تسخير ولا بد من ذلك لمن عقل و وجه دلالة هذا الكلام على كفره انه يدل ان الله سبحانه لم
يسلط هرون على السامري حتى حمل الناس على عبادة العجل لانه تعالى اراد ان يعبد في كل صورة ولا شك ان هذه
العقيدة كفر مخالف لما علم من الدين ضرورة ومما يدل على كفره وضلاله قوله في هذا الفص فخشي هرون ان ينسب ذلك
الفرقان اليه فكان موسى اعلم بالامر من هرون لانه علم ما عبده اصحاب العجل لعلمه بان الله قد قضى ان لا يعبد الا اياه وما
حكم الله بشيء الا وقع فكان عتب موسى اخاه هرون لما وقع الامر في انكاره وعدم اتساعه فان العارف من يرى
الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء فكان موسى يربي هرون تربية علم وان كان اصغر منه في السن انتهى كلامه
و وجه دلالة هذا الكلام على كفره انه يستفاد منه ان موسى لم يعاتب اخاه هرون على ان قومه عبدوا العجل بل عاتبه
على انكاره عليهم في عبادة العجل ولا شك ان هذه العقيدة كفر مخالف للدين ضرورة ومما يدل على كفره وضلاله
قوله في فص حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية فيحمدني واحمده ويعبدني فاعبده و وجه الدلالة ظاهر ومما يدل على
كفره وضلاله قوله في فص حكمة نفثية في كلمة شيثية وهذه عبارته فنقول ان العطايا والمنح ذاتية
او اسمائية فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون ابدا الا عن تجلي الهي والتجلي من الذات
لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما راى سوى صورته
في مرآة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا
رايت الصور فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها فابرز الله ذلك مثالا
نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له انه ما راه وما ثم مثال اقرب ولا اشبه بالرؤية والتجلي من هذا واجهد
في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة ان ترى جرم المرآة لا تراه ابدا البتة حتى ان بعض من ادرك

مثل هذا في صورة المرآة ذهب الى ان صورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة وهذا اعظم ما قدر عليه من العلم
والامر كما قلناه وذهبنا اليه وقد بيناه في الفتوحات المكية واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس بهذام
فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا
وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤيته اسماءه وظهور احكامها وليس
سوى عينه فاختلط الامر وانبهم فمنا من جهل في علمه فقال والعجز عن درك الادراك ادراك ومنا من علم فلم يقل
مثل هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم السكوت وهذا هو اعلى عالم بالله وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم
الاولياء ولا يراه احد من الانبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكاة
الولي الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى راوه الا من مشكاة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة اعني نبوة
التشريع ورسالته تنقطعان والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من
مشكاة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم
الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون
اعلى وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه في فضل عمر في اسارى بدر في الحكم فيهم فما يلزم الكامل
ان يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم في رتبة العلم بالله هنالك مطلبهم واما حوادث
الاكوان فلا تعلق لخواطرهم بها فتحقق ما ذكرناه ولا وجه لان هذه العبارات على كونه انه حوى تجلي الذات
وادراكه مع انه قد علم من الدين ضرورة انه لا تدركه الابصار الظاهرة والباطنة ثم ادراج جميع الاولياء
والانبياء حتى خاتم الانبياء صلى الله عليه وسلم باخذ هذا العلم بالله منه ويقتبسون من مشكاته ولا شك ان
هذا القول كفر بل لا شك في كونه كفرا ومما يدل على كونه انه رجح نفسه على خاتم الانبياء صلى الله عليه وسلم ذكر
في هذا الفص ذكره عبارته ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع
لبنة واحدة وكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة غير انه صلى الله عليه وسلم لا يراها الا كما قال لبنة واحدة واما

خاتم

خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤية فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرى في الحائط موضع لبنتين واللبن
من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة فلا بد ان يرى لبنة م
نفسه تنطبع في موضع تلك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تلك اللبنتين فيكمل الحائط قال الشارح وهو القيصري
جواب لما قوله فلا بد ان يرى نفسه تنطبع تنطبع اي لما مثل خاتم الرسل النبوة بالحائط ورأى نفسه تنطبع فيه
لا بد ان يرى خاتم الولاية نفسه كذلك لما بينهما من المناسبة والاشتراك في مقام الولاية ومعناه ظاهر قال رضي الله عنه
في فتوحاته رأى حائطا من ذهب وفضة وقد كمل الا موضع لبنتين احداهما من فضة والاخرى من ذهب فانطبع رضي
الله عنه موضع تلك اللبنتين وقال فيه وانا لا اشك اني انا الرائي ولا اشك اني انا المنطبع موضعهما وبي كمل
الحائط ثم عبرت الرؤيا بختام الولاية بي وذكرت المنام للمشايخ الذين كنت في عصرهم وما قلت من الرائي فعبروا
كما عبرت به المتن والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين انه تابع لشرع خاتم الرسل وهو في الظاهر موضع اللبنة الفضة
وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الاحكام كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لانه يرى الامر على
ما هو عليه فلا بد ان يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن فانه اخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي
يوحي به الى الرسول فان فهمت ما اشرت به اليه فقد حصل لك العلم النافع فكل نبي من لدن آدم الى آخر نبي ما منهم احد يأخذ
الا من مشكاة خاتم النبيين وان تأخر وجود طينته فانه بحقيقته موجود وهو قوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
وغيره من الانبياء ما كان نبيا الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين وغيره من الاولياء
ما كان وليا الا بعد تحصيل شرائط الولاية من الاخلاق الالهية في الاتصاف بها من كون الله تسمى بالولي الحميد فخاتم الرسل
من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الاولياء والرسل معه فانه الولي الرسول النبي وخاتم الاولياء
الولي الوارث الآخذ عن الاصل المشاهد للمراتب ولا يخفى ان هذه العبارات تدل من وجوه على انه رجح نفسه
على خاتم الانبياء اوجه الاول انه صلى الله عليه وسلم ذكر على ما روي عنه شبه النبوة بالحائط وقال ان حائط النبوة
قد تم ولم ينقص منه الا لبنة واحدة وانا تلك اللبنة فتم بي حائط النبوة وهذا الرجل شبه الولاية بحائط من ذهب

والفضة لبنة من ذهب ولبنة من فضة فقد نقص من لبنتان لبنة من ذهب ولبنة من فضة وشبه نفسه باللبنتين
من الذهب والفضة والولاية على ما به صرح اعظم من النبوة ولهذا شبهها بالحائط المبني من الذهب والفضة وهو يزعم
اعظم من خاتم الانبياء ولهذا شبه نفسه باللبنتين من الذهب والفضة فتم وكمل به حائط الولاية كما تم بخاتم الانبياء
حائط النبوة والوجه الثاني انه ادعى انه اخذ العلم من المعدن الذي ياخذ منه الملك ولا ريب ان اخذ العلم من احد من غير
واسطة اعظم من الاخذ منه بواسطة والوجه الثالث انه قال ولكن كان خاتم الاولياء كان وليا وآدم بين الماء
والطين والذي كان وليا وآدم بين الماء والطين اعظم من الذي كان نبيا وآدم بين الماء والطين لانه على ما ادعاه
منصب الولاية اعظم من منصب النبوة والوجه الرابع انه ادعى ان خاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية
نسبة الانبياء والرسل معه فيلزم من هذا الكلام انه اشرف من خاتم الانبياء في الولاية كما ان خاتم الانبياء اشرف من حيث
الرسالة من سائر الرسل فالويل كل الويل لمن سمع كلمات هذا الرجل وشك في كفره ومن كذبه وافترائه وجرأته في الدين انه
ادعى انه خاتم الاولياء وختم به الولاية كما ختم بمحمد صلى الله عليه وآله النبوة وادعى ان الانبياء كلهم حضروه لتهنئته بختم الولاية
ولم يتكلم احد منهم سوى هود النبي عليه السلام وهذه عبارته في فص حكمة احدية في كلمة هودية واعلم انه لما اطلعني الحق واشهدني
اعيان رسله وانبيائه كلهم البشريين من آدم الى محمد صلوات الله عليهم اجمعين الشرح انما قيد بالبشريين ليخرج انبياء انواع
اخر من الموجودات فان لكل نوع من الانواع عندهم نبيا هو واسطة بينهم وبين الحق كما نبه سبحانه بقوله وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم المتن في مشهد الشرح اي في مقام ومرتبة حصل هذا الشهود فيها اقمت فيه بقرطبة الشرح
اقمت على البناء المجهول وقرطبة مدينة من بلاد المغرب المتن سنة ست وثمانين وخمسمائة ما كلمني احد من تلك الطائفة
الا هود فانه اخبرني بسبب جمعيتهم الشرح قيل سبب جمعيتهم انزاله في مقام القطبية لكون قطب الاقطاب في زمانه
وكلامهم هو لبشارته انه خاتم الولاية المحمدية ووارث الانبياء والمرسلين كما ذكره عن نفسه في مواضع من فتوحاته وتقريرها
وفي بعض المتن ورايته رجلا ضخما في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا بالامور كاشفا لها انظر ايها العاقل وتعجب
من عقول اتباعه من اهل السنة والشيعة كيف صدقوا هذا المدعي الكذاب ولم ينكروا عليه في دعاويه الفرعية في الكفر والزندقة

والضلال

هذا شرح حكاية عمران الصابي مع الرضا عليه السلام من عيون اخبار الرضا لاسمعيل الحسيني الخاتون آبادي الاصفهاني
قال الرضا عليه السلام ان كان في الجماعة عمران الصابي فانت هو قال انا هو الصابي هو واحد الصابئين وهم طائفة
من اهل الكتاب نقل بعض المفسرين ونقل بعض هذه الطائفة انهم على شريعة آدم ع والمشهور انهم عبدة
الكواكب وعلى اي تقدير فالظاهر ان عمران كان منكرا للصانع وكان على مذهب الدهرية المنكرين للصانع
وهو مذهب حكماء الطبيعيين الذين كانوا قبل سقراط وتلميذه افلاطون الالهي القائلين بان العالم
هو عالم واجب الوجود لذاته ويقولون بان ما يحدث في عالم الكون والفساد من الحوادث اليومية وغيرها مستند الى الطبائع
الفلكية ولذا سموا بالطبيعيين والى دوران الفلك والكواكب والى اوضاعها الواقعة في الدهر الذي
هو نسبة المتغير الذي هو الزمان الى الثابت وهو خارج عن الزمان والزمانيات ولذا سموا بالدهرية واول
من تكلم في المبادي والوجدان والالهيات سقراط ولذا قتلوه بالسم واول من شهره بعده تلميذه
افلاطون ولذا لقب بالالهي وهذا المذهب هو مآل مذهب الصوفية الذين قالوا بوحدة الوجود لانه يؤول
الى ان العالم هو عالم واجب الوجود لذاته وهذا الاعتقاد من عمران يؤيد ما هو المشهور من مذهب الصابئين
وكذا المطرح قول المفسرين في الصابئين في الاية الكريمة وبهذا يظهر فساد ما في الكشاف انهم
طائفة من النصارى وهذا الكلام من الرضا يدل على ان عمران كان مشهورا في العلم والفضل وقوة المباحثة
والمناظرة والغلبة على العلماء والمناظرين وكان من سمع قوة مناظرة قال سل يا عمران وعليك بالنصفة
واياك والخطل والجور الى قوله وانصفهم على الوضع قد تقرر ان المناظرين قسمان متعنت ومسترشد
فالمتعنت من شانه المغالبة والخطل اعني المنطق الفاسد المضطرب والتحكم والمغالطة في البحث والجدل
في المقدمات الحقة بانكارها لالزام الخصم ولا يطلب الا الغلبة عليه وارادة الحق فضلا ثم
وحقيقة مذهبه لاغراض ترتب عليه وليس غرضه متابعة الحق بعد ظهوره ووصوله اليه اصلا
فلا يلتفت الى الكشف والتعمق في المقدمات وتجسس حقيتها وبطلانها ليظهر له الحق مع رعاية
عصبيته في مذهبه الباطل ورايه الكاسد وعدم النصفة والانصاف في نفسه لغاية جهله

ولمحضة في كدورات العالم الجسمانية وشهوات القوى المبتلى بها كالاجحاح الكليق ورؤس
الجالوت والدنية والظالم السلوا واما المسترشد فشانه طلب الحق والوصول اليه فلذا يتعرف
المقدمات فيكون بمقتضى قوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا يوفق للوصول الى الحق ويصل
اليه فلذا كان ارباب التصحيح كل مسترشد وتلك كالاخلاق وحذر من الحي رجع والمنطق الفاسد
والجمود التي هي شعار المتعصب والاكثر متعنتا ولذا اجاب عمران سوكدا بالقسم الى ما اريد الا الحق
بحجة لا باثبات الشي الحق لا كغيره الا بالبرهان وما ثبت بالبرهان فهو الذي لا بد من التعلق به ولا
يجوز التجاوز عنه كما قال فلا اجوزه اي فلا اتجاوزه من جاز يجوز بمعنى تجاوز وازدحام الناس
وضم بعضهم الى بعض كان لاجل جلال المناظرة وجلالة فضل الطرفين ونفاسة المناظرة المقصود
منها الحق ودقتها فقال عمران الصابي اخبرني عن الكائن الاول وعما خلق قال سالت فافهم
اما الواحد فلم يزل واحدا كائنا لا شي معه بلا حدود ولا اعراض ولا يزال كذلك ثم خلق خلقا
مبتدعا مختلفا باعراض وحدود مختلفة لا في شي اقامه ولا في شي حده ولا على شي حذاه
ومثله الى قوله فلهذا خلق لما كان عمران مسترشدا لا متعنتا سلك وليس السؤال بحاكم انكار
لا اعني احد الصانع للعالم لا على سبيل الجدال فيما هو بصدده كما يليق ورؤس الى ان فصال
عن الكائن الاول اعني الموجد الاول الذي هو اول الموجودات ومبدأها الذي كان ولم يكن
معه شي غيره لتقدمه واوليته على سائر الموجودات فلا بد ان يكون ليس من غيره والا لما كان له
اولية في الواقع بل بمحض الاعتبار فلا يكون له اولية وتقدم في الواقع بل كان في الواقع ما تقدم
ومتى معه خلقه ازلا وكان هو اصلا وخلقه بجامع المعية في الوجود في الواقع بلا تقدم وتاخر
في الوجود بحسب الواقع فلا يكون في الواقع تقدم واولية وهذا بنا في الغاية عليه والحاكمية ومن هنا
ظهر فساد قول الفلاسفة المشائين القائلين بالتقدم الذي هو بمحض الاعتبار ودفع شبهة التخلف
عن العلة التامة ولزوم ازلية العالم منه فهو تابان الامكان شرط المعلولية والامكان يلزم سبق

العدم

العدم الواقعي في المعلولية لا يكفي الا سبق العدم الواقعي لا الاعتباري المحض فلا يلزم التخلف لا باء
المعلول الممكن عن الازلية لانفصاله عن العلة التامة الفاعلية ولما كان في مقام المنع جواب
شبهة التخلف ولزوم الازلية فلا يرد عليه شي فهو منع لزوم سبق العدم الواقعي للامكان والمعلولية
لا يكفي فيها المعنى هو رد المناظرة وسال عمران عما خلق الكائن الاول اعني كيفية
الترتيب والكيفية خلق حتى يظهر حقيقة الوجود ثم ان كان لا بد من الدليل عليه يطلب الدليل ثانيا
على اصل سوال عمران هذا السؤال استفسار في تحرير الدعوى المتنازع فيه وحاصل جواب ابي الحسن تحرير
الدعوى بتفصيل تام وتنقيح كامل وبسط تام بحيث يعلم الخصم الذي هو عمران حقيقة الحال بل يعرف
حقيقة المقال ويعرف الدعوى بلا مطالبة الدليل فلهذا قرر حقيقة الواحد تعالى وحقيقة خلقه
ببيان شاف ووصل السائل المسترشد عنه والمقر به فقال عليه السلام اما الواحد اشارة الى وحدته
الحقيقية التي هي عين الذات بلا كثرة اصلا ولما كان وحدته عين ذاته فيكون لم يزل واحدا بلا لزوم
تعدد الازلي وتعدد الآلهة فيكون الصفات ذاته كائنا وحده لا شي معه في ازليته حتى يلزم تعدد الازلي لان
الازلية من لوازم ذاته لا يشترك فيه غيره وهذا وان لم يكن منكرا عقلا فهو منكر شرعا بالاخبار المتواترة
وبالاجماع فالقول بازلية العالم وحدوث الله انما يكون كفرا لانكار لما جاء به النبي صلعم ثم قال عم
بلا حدود ولا اعراض اشارة الى انه تعالى ليس له صفات زائدة على الذات الا الاضافات والسلوب
التي ليست لصفات حقيقية بل بمحض الاضافة التي بينه وبين مخلوقاته وتغير بتغير مخلوقاته بلا تغير
في ذاته اصلا وهذه من الصفات الثبوتية التي التوحيد وكل يوصف الله وندعوه بها فيتوقف انها حادثة لا بالكنه
ووجه هذه الصفات الاضافية التي هي موجودة لصفات الفعل المقابل للصفات الذات التي هي
عين الذات ومن الصفات الذات بقر على الاي كالعلم والقدرة والوجود والحياة والسمع والبصر
وصفات الفعل كالارادة والمشية والاجابة والرازقية وسائر الصفات المذكورة في القرآن والصفا
اشارة الى انه ليس محلا للحوادث والاعراض ولا تغير فيه اصلا وليس له حد لا فاعل كما يكون لسائر

الى ان ينتهي الى الواجب ولا اذ منها حيث فصل في الدليل على ذلك بكلام لان كل الحوادث
اليومية التي لم تكن فكانت لا بد لها من علة لترجيح وجودها على عدمها التوحيد بلا شك ولا نزاع
فعلتها ان كان ممكنا ننقل الكلام اليه فان تسلسلت الممكنات او دارت فنقول الممكن بما هو
ممكن فالطبيعة الامكانية لا يمكن ان يوجد بنفسه الا بانتهائه الى موجود واجب وجوده لذاته وما
وجب وجوده لذاته لا يمكن ان يكون موجدا داخلا في عالم الامكان فليس موجدا الا الواجب الوجود
لذاته والممكن الموجود الذي هو من عالم الامكان فظهر ان صانع عالم الامكان وخالقه لا بد ان يكون واجب
الوجود لذاته والواجب الوجود لذاته من لوازمه لا يتحقق بدونها الاول انه واحد لانه لو كان اثنين لكان
لا تشخص فالتشخص اما ان يكون لذاته لانه واجب الوجود لذاته لا لامر وراء كونه واجب الوجود لذاته فلا
يكون الا واحدا واما ان يكون لا لكونه واجب الوجود لذاته بل لامر خارج فلا بد يتحقق امر خارج يتحقق كل واحد
منهما فلا يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته بل لامر خارج هو ينافي وجوب الوجود لذاته كما ذكره في
اللازم الثالث وهذا البرهان موقوف على كون وجوب الوجود لذاته عين حقيقته كما نذكره في اللازم الثاني
الثاني ان وجوب الوجود لذاته يكون عينه واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود لا يكون الا الوجود المؤكد لانه ليس
الا وجودا واحدا لذاته وليس الوجوب صفة زائدة على الوجود بل لا معنى له الا كونه ليس معلولا للعلة ومن ليست
الا سلب المعلولية وهو سلب لا يلائمه الا كونه وجودا مستقلا ثابتا وهذا الوجود المؤكد بالوجوب يكون
عين واجب الوجود لذاته لانه لو كان له ماهية ووجود زائد على ماهيته لكان هذا الوجود الزائد اما معللا
بالماهية او بغيرها فان كان الاول فاما ان يكون الماهية المعدومة علة للوجود او الماهية الموجودة او الماهية
لا بشرط الوجود والعدم والكل ظاهر البطلان لان المعدوم كيف يكون علة للوجود والموجود كيف يصير
علة لوجوده نفسه ثانيا مع انه موجود اولا والمعرض للوجود كيف يصير علة للوجود ببديهة العقل كما يحكم
ذاته بانه ثابتة ازلية [illegible] شي وما قال الاشعري من زيادة صفاته من انها
لا هو ولا غيره مع انه ظاهر التناقض كما قال الرضا ع في جواب سليمان المروزي يا جاهل اذا

قلت

قلت ليست الارادة هو فقد جعلتها غيره وان قلت ليست هي غيره فقد جعلتها هو انتهى وقالوا لم لا يجوز ان
يكون الماهية علة للوجود بنفسها قلنا لا شك انه لا يجوز ان يكون علة لوجود غيرها فلا يخفى فساده ان العقل لا
يفرق بينهما اصلا لان التخصيص في العقليات والتخصيص في العقليات خلاف العقل وايضا اذا كان له
ماهية ووجود وكانا متغايرين لا بد من اتصاف احدهما بالاخر فلا شك ان الاتصاف لا بد له من علة ولا يكون علته
نفس الموصوف ببديهة العقل فلا بد ان يكون علته امرا خارجيا فاحتاج الواجب الوجود في وجوده كما في
المشتق الى امر زائد والا الى علة فلا يكون واجب الوجود لذاته بل لعلة هذا خلف وكذا في ساير صفات
الواجب السابقة على الايجاد التي هي المسماة بصفات الذات كالعلم والقدرة والسمع والبصر والحيوة وغيرها فلكلها
اسوة بالوجود في العينية والا لزم الاحتياج وهو خلاف المنافي لوجوب الوجود لذاته الذي كان وجوده
من حيث هو عالم الامكان وايجاده بخلاف الصفات الغير السابقة للايجاد التي هي المسماة بصفات الفعل كالارادة
والمشية والتقدير والارادة والفعالية وغيرها فان الارادة والمشية الازلية لا معنى لها لان ازليتها تستلزم
ازلية المراد لامتناع تخلف المراد عن الارادة كما قال الرضا ع في جواب سليمان المروزي في جواب قول
سليمان ان الارادة صفة من صفاته فقال ع فينبغي ان يكون الانسان لم يزل لان صفته لم تزل فقال سليمان
لا لانه لم يفعله قال الرضا ع يا خراساني ما اكثر غلطك افليس بارادته وقوله تكون الاشياء وقال سليمان لا
فاذا لم يكن بارادته ولا مشيته ولا امره ولا بالمباشرة كيف يكون ذلك تعالى الله عن ذلك فلم يحر جوابا انتهى وايضا
لو كان الارادة ازلية لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف وكون الارادة في الازل متعلقة بالفعل
فيما لا يزال ظاهر الفساد لان الذات مع الارادة علة تامة فلزم كون الوقت فيما لا يزال مع الفعل ازليا
وان كان حضور الوقت شرطا فلزم تخلف المراد عن الارادة فلم يكن الارادة علة بل ولا ارادة لان الذي اراد
شيئا ان يقول له كن فيكون فلزم خلاف القران وازلية العالم وعدم كونه بعد العدم وبطلان ما في اخبار
النبي والائمة ع من قولهم كان الله ولم يكن معه شي فالحق ان الارادة حادثة وهي من صفات الفعل ومن حكم بالارادة
قديمة يحتاج الى الارادة الحادثة الى التسلسل الواجب الوجود لذاته لا يكون محتاجا الى غيره لان المحتاج الى
الغير ينافي الوجوب لذاته لان معنى لذاته ان لا يكون له علة فاذا كان محتاجا الى غيره يكون ذلك الغير علة

فيكون واجبا وجوده لا لعلة لانه ممكن وفرق بين الواجب الوجود لذاته وغيره لان الاول معناه الاقتضاء
والثاني معناه قيامه بذاته وان كان ذلك الوجود معلولا لعلة كالوجود الذي هو موجود بذاته وان كان ذلك
الوجود معلولا ولا يلزم من قيامه بذاته ان يكون واجب الوجود لذاته الرابع ان الواجب الوجود لذاته لا يكون له اجزاء
لا خارجيا ولا ذهنيا لانه لو كان له اجزاء في الخارج سواء كانت اجزاء مقدارية او غيرها لكان محتاجا الى
الاجزاء في الوجود وكان منافيا لوجوب وجوده لذاته لا لعلة ولو كانت له اجزاء ذهنية لكان له ماهية مؤلفة
من الجنس والفصل لم يكن الوجود عينه واذا كان الوجود عينه فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له لكان الوجود جنسا له ولا
فصل له بل هو بسيط فكل ما عداه زوج تركيبي وهو البسيط الحق الخامس ان الواجب الوجود لذاته ازلي اي
ليس له اول ومبدأ لوجوده لانه لو كان له مبدأ واول لكان مسبوقا بالعدم ولكان حادثا ولكان له علة
ولكان محتاجا الى الغير وكان منافيا في وجوب وجوده لذاته ويمكن اثبات [illegible] في مقام تحرير الدعوى الى
وحدته وازليته بقولنا اما الواحد فلم يزل واحدا لانه ليس له جزء ولا حد ولا مقدار ولا جنس ولا فصل
بقوله بلا حد ولا [illegible] بتسليم [illegible] هذه [illegible] المقام [illegible] تحرير الدعوى في مقام الاثبات
ومنها ان [illegible] المحقق عند [illegible] انتهاء سلسلة الحوادث مع الممكنات الى واجب الوجود لذاته وكون
الصفات لازمة الوجوب لوجود الذاتي فسلم الظهور [illegible] السادس ان الواجب الوجود لذاته
لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لانه لو كان محلا للاعراض لكان قابلا لها فهذه الاعراض ان كان فاعلها هو
لزم كونه فاعلا وقابلا بالشيء واحد وهو محال وان كان غيره فان كان هو ذاته يتغير بتغير هذه الاعراض
وكان هذا التغير والتغير عليه محال لان المتغير لا شك فيه قوة وفعل فيكون فيه استعداد للحالات
المتغيرة فيه سواء كانت تلك الحالات حوادث حالة فيه او اعراض قائمة به او صفات حقيقية
ذاتية لان الصفات ثلثة اقسام الاول الصفات الحقيقية المحضة كالوجود والحيوة الثاني
الصفات الحقيقية التي هي ذات اضافة كالعلم والقدرة الثالث الاضافات المحضة
كالمعية والقبلية وان فوقية زيد الموجود وعدم فوقية عمرو الميت وفي حكم هذا القسم الثالث
السلوب والاضافات مطلقا سواء كانت اضافات محضة او اضافات الصفات الحقيقية

التي

التي هي ذات اضافة والسلوب يجوز تغيرها لان المتغير ليس هو ايضا وانما المتغير الطرف الاخر
الاضافات التي هي الطرف الاخر للاضافة ولا تغير فيه اصلا وكذا السلوب واما الصفات الحقيقية
فالتغير فيها وكذا في الحوادث الحالة فيه والاعراض [illegible] القائمة به لا يجوز وجود القوة
والاستعداد لما يحدث ويتغير وكل ما فيه قوة واستعداد فلا يكون الا ماديا ولا شيء من المادي بمستغني
من الكمالات حاصلا فيه بالفعل وكل هذا باطل لان وجوب الوجود لذاته ينافي المادة التي هي الطرف [illegible]
المحتاج الى الاجزاء والاحتياج ينافي الوجوب الذاتي ولان واجب الوجود لذاته لا بد ان يكون جميع ما
يمكن فيه حاصلا بالفعل ولا يمكن ان يكون فيه قوة واستعداد لان الوجوب الذاتي ينافي ذلك فيكون التغير
فيه محالا لانه واحد في ذاته لا يتغير بتغير الاعراض فلا يكون هذه الاعراض اعراضا له لان
المعروض لا يمكن ان يتغير بتغير العارض وايضا لا شك ان فيه قوة قبول العارض او استعداد
عروضه فلا بد ان يكون ماديا وهو ينافي الوجوب الذاتي وكذا الحال في جميع الاعراض اللازمة غير
متغيرة لان المعروض لا بد فيه من قوة قبول العارض سواء كان العارض لازما او مفارقا وقد عرفت
ان القوة تنافي الوجوب الذاتي وايضا هذه الاعراض صفات له والا كانت امورا مباينة
خارجة عن ذاته كسائر المخلوقات فان كانت صفات حقيقية كانت حالة في ذاته فيكون ذاته محلا
لاعراض كما قال الخصم وان كانت اضافات محضة او اضافات الصفات الحقيقية التي هي في الذات
وذوات الاضافات المتغيرة [illegible] لا يجري [illegible] ولا في [illegible] اعراضا فلا ينافي فيه
قوله لم بلا اعراض والقابل ثابت وحدانية الواجب الوجود لذاته وان كل ما سواه ممكن معلول وانتهاء
جميع سلسلة الممكنات اليه وانه واحد [illegible] فلا بد ان يكون هذه الاعراض معلولة له وانه
علة فاعلية موجبة لها اذ الكل في ذاته [illegible] بعضها عرض وبعضها عارض فيكون ذاته قابلا وفاعلا
وفاعلا لها وهو محال لان نسبة القبول هي الامكان ونسبة الفعل التام هي الوجوب.

والعالم متنافيان بديهة واما قوله عم كان الله ولا شيء معه وقوله ولا يزال كل يوم خلق خلقا فبيانه
ان المعتقد [illegible] شرطنا الامكان [illegible] مصحح الفعل والترك وعدم كون وجوده من ذاته والا كان واجبا
لذاته وكذا المعلولية فلا يكفي في الحكم بالمعلول [illegible] لاستفادة الوجود من العلة والايجاد
لا يكون الا بافادة الوجود فلابد ان يكون الممكن عاريا عن الوجود متصفا بالعدم في الواقع حتى يستفيد
الوجود من العلة والعلة افادة الوجود حتى يكون المعلول بعد ما في الواقع ثم بوجوده العلة فالممكن
المعلول لا يمكن انفكاكه عن سبق العدم الواقعي لا العدم الاعتباري الذي هو محض الاعتبار
الاصالة والتوعية في الوجود بل تقدم وجود العلة في الواقع على وجود المعلول في الوجود الا الحكم
على المعلول بعدم الاعتبار [illegible] في حالة وجوده وهذا ينافي الايجاد وافادة الوجود [illegible] فثبت
ان الامكان والمعلولية يلزم سبق العدم الواقعي لا ينفك واذا كان العالم اعني ما سوى الله الواحد الاحد
ممكنا معلولا مسبوقا بالعدم في الواقع فلا شك يثبت ان الله الواحد كان ولا شيء معه في ديموميته ثم خلق
خلقا بعدها كان لم يزل واحدا لا شيء معه كما قرره عم ولا شك فيما ذكرناه عقلا بعد ما دفع عن نفسك
غلبة الوهم فعدم الفرق بين ظرفية الزمان للزمانيات المتغيرة وبين ظرفية الدهر للزمان على ما فرق بينهما
اهل العقل حيث قالوا نسبة المتغير الى المتغير زمان كنسبة الزمانيات الى الزمان ونسبة المتغير الى الثابت
الدهر كنسبة الزمان الى الثابت الذي يصدر عنه الامتداد الغير القار المسبوق بالعدم الواقعي والدهر
الغير المجامع لوجوده فيه لا على نحو مجامعة الوجود والعدم الاعتباري كما هو راي المشاء وقد اشار
الى الفرق المذكور في الاخبار ايضا كثيرا حيث وقع في اقوالهم عم لا تنقصه الدهور ولا تغيره الزمان
وهذا الغلط وعدم الفرق من الوهم لالف المحسوسات والاعتياديات حيث يحكم على العقليات باحكام
الحسيات وقد قررنا ما ذكرنا من اقتضاء الامكان والمعلولية سبق العدم الواقعي في زوال
شبهة الازلية والتخلف عن العلة التامة بهذا الاقتضاء ولا نحتاج ان يكون علمه تعالى عين قابلية المعلول

لاقتضاء

لاقتضاء الامكان والمعلولية سبق العدم الواقعي وهذا الموافق لمقام المنع وجواب لصاحب الشبهة الذي
هو المستند الاقصور في اصلاح [illegible] قال [illegible] ان الله تعالى قديم والقديم صفته التي دلت العاقل على انه
قبله ولا شيء معه في ديموميته فقد بان لنا باقرار العامة [illegible] انه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله
في بقائه وبطل قول من زعم انه كان قبله او كان معه شيء وذلك انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون
خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لما لم يزل معه ولو كان قبله شيء كان الاول ذلك الشيء لا هذا وكان
الاول اولى بان يكون خالقا للاول وقد وقع [illegible] جواب [illegible] حيث قال في موضع ان الفاعل قبل
المفعول وفي موضع اخر الم تعلم ان ما لم يزل لا يكون مفعولا ولما كان دلائل عدم ازلية العالم وكونه بعد ما لم يكن في
الواقع لا في الاعتبار الذي هو ملزوم للازلية ظاهرة عنده عم ان بناه على توغله في المراتب العقلية سلمها اصالة
بلا دليل ولذا سال ثانيا حين علم [illegible] عند نفسه وسلم جميع ما ذكره عم في مقام
الدعوى واما قوله عم فخلق خلقا مبتدعا مختلفا الى اخر ما ذكره فاشارة الى قسمة المخلوقات وان اول
ما خلقه هو العالم العلوي اعني الروحانيات المجردة عن المواد التي [illegible]
ولا [illegible] العالم العلوي فقال عم صور عارية عن المواد عارية عن القوة والاستعداد
تجلى لها فاشرقت وطالعها فتلالات والقى في هويتها مثاله واظهر عنها افعاله وخلق الانسان ذا نفس ناطقة
ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر اوائل عللها واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد
شاركت السبع الشداد انتهى فاشار عم الى ان اول ما خلقه [illegible] كان خلقا مبتدعا [illegible] عارية عن المادة
والمدة لان المدة [illegible] امتداد [illegible] ولا مقدار [illegible] كان ذلك
غير قار [illegible] فلا شك [illegible] واذا كان [illegible] خلق [illegible] لا الخلق الذي ابتدع فيه
وهذا خلاف ما قرره عم واما ما ذكره المتكلمون من الزمان الموهوم فهو من اغلاط الوهم لان الموهوم فرع الواهم
ولا واهم هناك وان قالوا نحن نتوهم الزمان الان قبل ايجاد العالم فلا شك في بطلانه وان قالوا انه
ثابت في نفس الامر واقع فيه العالم [illegible] او لم نتوهم فهو الدهر ولا كلام لنا فيه وان قالوا انه في
نفس الامر [illegible] في الواقع واقع [illegible] فهو [illegible] المعدومات فهو باطل

فلان الشيوخ ليس الا الوجود بديهة العقل والظاهر انهم تفطنوا الظرف اخر يوالوهم الظرفية عدم العالم
قبل وجوده في الواقع لما لا يلزم ازلية العالم وقالوا ان القدم الاعتباري المحض المقارن للوجود غير
المنفك عنه على تقدير القول بالحدوث الذاتي ولم يتفطنوا انه هو الدهر موافقا للاخبار ولما قرر الحكماء
فسموه بازاء الموهوم ولذا قال بعضهم لرفع الشكوك الواردة عليه انه لما كان موهوما لم يكن فيه فرض
جزء دون جزء ولما كان القول بظرفية الدهر لعدم العالم السابق على وجوده في الواقع الثابت بالعقل
والشرع مما قررنا سابقا مما يحكم به العقل بمقتضى البرهان ولا يعز القول والاعتقاد به فلا شك ان الوهم
اذا لم يحكم به وعارض العقل كان حكم الوهم باطلا وكان من اغلاط المعارضة لحكم العقل الذي ليس له في
حكم الاحكام باطلا كما ان لما كان البرهان العقلي قائما على الوجود في الواجب عليه ولا يعز القول والاعتقاد
به عقلا بمقتضى البرهان فلا شك ان معارضة الوهم بان الوجود المحض كيف يكون واحدا شاملا متعاليا
بالممكنات يكون حكما باطلا لمخالفته العقل والبرهان فما بيان ان المبتدع ليس له مدة واما انه ليس له مادة
فظاهر لانه لو كان له مادة لكان المادة موجودا قبله فكان مادة اول ما خلقه الله تعالى لا المبتدع على خلاف
ما قررناه واما ما ذكره بعض الشارحين موافقا لما هو من تقدم طبيعة الصورة على المادة والحاجة الى جهة
وكونها شريكة للفاعل في ايجاد المادة والصورة محمولة للمادة في التشخص بلا دور فهذا يرد عليه
لانه مما لم يتقدم ذكره بل العام لم يتقدم على الخاص عقلا وخارجا اما عقلا فظاهر واما خارجا فكما
قالوا في تقدم الطبيعي على الشيء الطبيعي تقدم البسيط على المركب والامور كثيرة لا تناسب المقام ذكرها واما
قولهم مختلفة فاشارة الى ان المبتدعات ماهيات مختلفة بالنوع ليس لكل نوع منها الا شخص واحد
متشخص بتشخص واحد تقتضيه ماهيته النوعية فكان انواعها منحصرة في الاشخاص كل نوع في شخص
وفيهم تعدد انواعها وتكثرها من قولهم مطلقا ولما كان المبتدعات خالية عن المادة فكانت مجردة
عنها ولما كانت لهذه المبتدعات المجردات ماهيات مجهولات مخلوقة وكان جعلها وجودها وكانت
ماهياتها متصفة بالوجود المنتزع من الجعل فصار الوجود عرضا لها لكن لا كالاعراض فصارت هذه
الوجودات لهذه الماهيات التي للمبتدعات المجردات التي هي ماهيات نوعية محدودة متميزة بحدود

ويتميز

ويتميز بها اعراضها وان كانت لا كسائر الاعراض فلهذا قال ثم باعراض وحدود ومختلفة لاختلاف
الماهيات واختلاف الوجودات المتكثرة بتكثر موضوعاتها التي هي تلك الماهيات والنسب
حيث قال محمولة صفة للاعراض والحدود جميعا على ما قرره المحكوم عليه وان كان جعلها صفة
للحدود فقط ايضا يؤدي هذا المعنى لكن الراي الاول احرى ولما كانت المبتدعات مجردة ولها ماهيات
مختلفة متميزة بحدود محدودة بحدود مختلفة جعلها اعراض قائمة بها متميزة بتمايز تلك الماهيات لانها
لا تعرضها الا باقتضاء تلك الماهيات فكانت تلك الاعراض لازمة لتلك الماهيات المختلفة فكانت
تلك الاعراض ايضا مختلفة وكانت لكل انواعها منحصرة في اشخاص لان تشخص الماهيات المجردة عن
المادة فلا تعدد في تشخصاتها من جهة المادة واستعدادها حتى يتكثر بتكثرها ماهياتها واختصارها
في النوع فالاعراض المختلفة الوجودات المتكثرة بتكثر موضوعاتها والتشخصات المختلفة اللازمة لماهياتها
المختلفة والعلوم لانها لما كانت مجردات لا تنالها الاوهام والتعقل والادراك فهذه كونها ذوات
الحق تعالى التي لو لم يكن ذلك واما قولهم لا في شيء اتاه ولا في شيء حده ولا في شيء حذاه وشكله
فمعناه ان الخلق المبتدع لما كان جوهرا مجردا عن المادة فلا يكون حالا في شيء كحلول الموضوع كالعرض الذي
اتاه الله في شيء هو الموضوع ولا في مادة حده وقدره بتقديره كالصور المادية التي حده الله تعالى
وقدره بتقدير المواد والهيوليات الاولى والثانية سواء كانت صورا جسمية او نوعية وصوارا
في شيء حده لا يلزم منه ان يكون لذلك الشيء الذي هو المادة حد ومقدار وقدر في نفسه بل يلزم منه
ان يكون للصورة متلاحد وقدر ومقدار في ذلك الشيء الذي هو المادة فيكون تحدد الصورة وتقدرها
في المادة ولا يلزم ان يكون لها تقدر وتحدد في نفسها ولما كان المبتدع اول المخلوقات فلا يكون
شيء سابقا عليه حتى يكون هو محاذيا لذلك السابق ومحاكيا له فلا يكون المبتدع حاذيا ومثالا اخر
فلا يكون خلق المبتدع على شيء حذاه المبتدع وطابقه عليه وقدره به حذو النعل بالنعل

والقدرة بالقوة والامثال ولاحيل لحا مثال ممنى ولا حيل منثال الا وجعل لها مثالا وصورة قبل
خلق المبتدع مخترعا بلا احتذاء مثال وظهر لها في زمان اول ما خلق الله الروح هو المجرد عن
المادة من الروحانيات التي اجتمع لا استعداد لها لقيام بالحركات القائم بالجسمانيات
والواقعة في الوهم من عالم الامكان والملائكة وهذه الروحانيات ذوو قابليات نوعية بحصر
كل منها في شخص لان تشخصهم مستفيض من ماهياتهم وكلها لانها حاصلة بالفعل لانها مجردة عن المادة
والاستعداد للحوادثهم كما ورد في توصيف لعالم العلوي من انهم صور عارية عن المواد عالية عن القوة والاستعداد
ولما كانت كلها لانها فعلية حاصلة بالفعل من جميع الوجوه اطلق عليهم الصور كما هو المتعارف من اطلاق
الصورة على كل ما هو بالفعل واما ما ورد من قوله عم ان اول ما خلق الله العقل فلا ينافي ما ذكره
لانه يحمل على انه ذكر عن اول خلق او اول خلق انه من المبتدع ولا ينافي ان اول ما خلق المبتدع كما هو
العقل وكان المبتدعات كثيرة مترتبة فكان اولها العقل والظاهر ان الروح والروحانيات من المجردات
ذاتا وفعلا وان الملائكة من المجردات ذاتا لا فعلا واطلاق الملائكة على الموكلين الحافظين في السماويات
والارضيات ويمكن ان يقال انه فيها داخلا لانه فيه قوله ابدع السموات والارض لانه لا منافاة
في ان يكون السموات والارض كانت من الخلق المبتدع ويكون المبتدعات كثيرة مترتبة كانت اول
مترتبة ولا شك في ذكره الروحانيات والملائكة بانواعها المتكثرة واما قوله ثم جعل الخلق
بعد ذلك صفوة وغير صفوة واختلافها وايتلافها والوانها وذوقها وطعمها فاشارة الى
سائر انواع المخلوقات من الجواهر والاعراض اي جعل الخلق الذي خلقه من بعد خلق المبتدع
وذلك الخلق هو المكونات والمركبات والحوادث الزمانية والمرتبة وجعل ذلك قسمان صفوة
كالمعادن الصافية من الكدورات والانبياء والائمة وغيرهم وغير صفوة كسائر المركبات الكدرة
واشار الى الاضداد المتي اي متفرقة واحتلافها والى المخلوقات من المتلازمة والمتلائمة بقوله وايتلافها

والى

والى الاعراض من الكيفيات المحسوسة بقوله والوانها وذوقها وطعمها واما قوله لا لحاجة الى ذلك الخ
فبيان ان هذا الخلق منه تعالى ما كان ليتم نقص وحاجة بل للتفضل رحمة وخيرية ذاته وكون الخلق
وايضا خيرا لما كان حسنا وخيرا اختاره وعدم الايجاد وعدم افاضة الفيوض حاجة من القادر
عليها لما كان قبيحا وشرا اختار عدمه لا لنقص في ذاته وحاجته لان الخالق لو لم يكن قادرا عالما كاملا
تاما في الفاعلية لم يقدر على ايجاد مخلوقاته وان كان تاما فمخلوقاته لا يفيده قوة وقدرة سيما اذا كان
جميع الموجودات سوى ذاته معلولا له وكان مقدرته على الايجاد والافناء واحدة فليس له ضد ولا ند
يقدره حتى يحتاج الى الاستعانة بالخلق وكان ذاته كاملا في ذاته وجميع ما هو كان حاصلا فيه لا بقوة
ولا استعداد فيه حاصلا بالفعل كاملا في ذاته من جميع الوجوه فالخلق لا يحصل له فضل من له ولا يرى لنفسه
فيما خلق لا زيادة ولا نقصانا كما قرره الحكماء وهذا صريح في ان ايجاده تعالى للعالم ليس بطريق الاضطرار
كما يقول مثل الشعاع وبطريق الاحالة والتوليد وعدم جواز انفكاك العالم عنه تعالى وعدم ازليته
كما هو مسح الشمس وسائر المثالات التي هي حاجة الى الخلق لعدم جواز انفكاك الفرع اللازم
عن الاصل الملزوم فلزمه الحاجة والا لما كان موجودا بما تقول الظالمون علوا كبيرا لان
اللازم محتاج الى الملزوم والملزوم محتاج الى اللازم لانه لا يقول لا شك ان الملزوم اذا لم يتحقق
مع اللازم كان ناقصا في الذات وبتحققه يتم ذاته وزال نقصانه وهذا خلاف ما قرره من عدم
الزيادة والنقصان واما قوله عم بانه لو كان لحاجة لحلول والحاجة لا يسمعها فدليل على هذا
المدعى واحد مما ذكره انه لو كان الخلق لحاجة لابد ان يخلق ما يستعين به على حاجته واللازم باطل لان
المخلوقات مخلوقات كثيرة لا شك في عدم جواز الاستعانة بها فالملزوم مثله وثانيهما انه لو كان الخلق
لحاجة لكان يتمول بخلق اضعاف ما خلق بيان الملازمة انه لو كان الخلق لحاجة والاستعانة
فلا شك ان كلما كان الاعوان اكثر كان صاحبهم اقوى فلابد ان يخلق اكثر حتى كان اقوى

فاذا لم يكن فيه فلا يشك احد في ان ما ترك الاولى لا يشك ان لا يليق بالعالم القادر فكان صنوع الخلق اصلح فخلق وهو لقدرته عليه مع انه خلق ونحو ترك لما هو ممنوع و هو غير جائز عليه لانه يلزم التقص او الجهل او العجز تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما قول والحاصل ما يجر ان لانبسها لانه لم يحدث عن الخلق شيئا لا احدث فيه حاجة اخرى ولذلك اقول لم يخلق الخلق لحاجة الى خلوه فلهذا الخالق دليل اخر على نفي حاجته الى الخلق المخلوق وبيانه انه لا شك ان الخالق لم يكن واجب الوجود لذاته ولم يكن قادرا عالما تام القدرة عليه تام الايجاد لم يكن فيما في عالم الامكان ولم يكن ان يكون فوقه و استعداد منتظر حتى يخلق العالم فلا شك ان حال الايجاد ليس فيه حاجة الى الايجاد لا يتم في ذاته بلا حاجة الى شيء الا ان ذاته تم الخير بيانه العالم بنفس ذاته بالاشياء قبل الايجاد وبيان وجود الاشياء خير وترك الخير قبيح وشر غير لائق بالعالم القادر المختار كما هو دأب العقلاء المختارين من بني نوع الانسان فلما كان كذلك خلق عالم الامكان بفضل رحمته وخيرية ذاته لا لحاجة واضطرار كما اليه هو راى العلماء فالحاجة لا يها ان الحوز عليها وتا نيث الضمير باعتبار الذات والتذكير في قوله لانه لم يحدث باعتبار الشخص كما هو المناسب في المقام فتقرير الدليل هو انه لا شك انه في ذاته كان تاما قبل الايجاد كما قررناه بالايجاد والخلق لا احدث فيه حاجة اخرى كما هو شأن عالم الامكان من احتياج البعض الى البعض الا تحقق حقيقة العالم وتركيبه كاحتياج الهيولى والجوهر الى الجسم المحل او احتياج البدن الى النفس الى الصورة والجسم الطبيعي وغير ذلك كحاجة الحيوان الى الرزق والنبات الى الماء و الى المحرك كما هو شأن هذه محسوس في صوالح عالم الامكان بعضهم الى البعض فلذلك ان فلذلك الذي ذكرنا من حاجته بعد حال الايجاد وصدور الحاجة بعد الايجاد في عالم الامكان بقوله فقوله لم يخلق الله الخلق لحاجة ثم ذكر علة ولكن نقل الله ورفع ما خلقه لحق الحاجة الى صوالح الخلق

اعني

اي ما ذكر

اعني صوالح بعضهم الى البعض بلا حاجة من الله الا من فضله ولا نقص وانتقاص من الله سبحانه فلهذا من رفع صوالح البعض الى البعض خلق ما خلق بل وفق ما اقتضاه حكمته البالغة ومصلحته الكاملة فضل البعض على البعض وجعل البعض محتاجا الى البعض بلا تفضل على المحتاج اليه ولا حاجة اليه وبلا ذلة وذلة للمحتاج ولا لعدم حاجة اليه بل كل ميسر لما خلق له على ما وقع من ارادته ومشيته اليه الغير واختياره بلا اضطرار كما اختاره العقلاء لفوده هو اليه قال عمران يا سيدي هل كان الكائن معلوما في نفسه عند نفسه لم يجد جوابا حاصل سؤاله ان الكائن الى الاول المعهود المذكور في السؤال الاول وهو الله سبحانه هل كان معلوما في نفسه عند نفسه يعني هل كان معلوما وانه المتفرد في ذاته هل كان في ذاته عالما بذاته في مرتبة ذاته عاريا عن غيره من المخلوقات وحاصل الجواب ان العلم المعروف عبارة عن تمييز الشيء المعلوم وامتيازه من غيره من الاشياء عند العالم بالتقييد والتمييز له عما عداه والمعيدة لسلب ما عداه عنه وهذا انما يكون اذا كان هناك اشياء متعددة حتى يكون المقصود تمييز المعلوم من بين تلك الاشياء عند العالم واذا كان الكلام في معلومية الصانع في نفسه مع قطع النظر عن غيره هو عند نفسه فلا يكون في هذه المرتبة الا هو سبحانه فيكون المعلوم الشيء على وزن المفعول مصدرا ميميا او اسم مكان والعلم انما هو التمييز والتمييز انما هو للشيء لخلافه وامتيازه عن الاشياء المخالفة وقد فرض انه سبحانه في هذه المرتبة وحده في معنى امتيازه عن الغير مع عدم الغير في هذه المرتبة فسؤال معلوميته في نفسه كان ضايعا والحاصل ان علمه بذاته علم حضوري وحضوره انما هو بذاته عند ذاته في العلم والعالم والمعلوم فيه واحد وليس علمه بذاته علما حصوليا بصورة مميزة للمعلوم عما عداه عند العالم وكان هذا الكلام منه عليه السلام يدل على ان العلم ليس الا العلم الحصولي الذي هو حصول الصورة من الشيء عند العالم لا العلم الحضوري الذي هو حضور الشيء بذاته عند ذاته سبحانه قال ان المعلوم بالشيء انما يكون لنفي خلافه وهذا لا يكون الا في العلم الحصولي لا الحضوري والعلم قال ويكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجودا يعني العلم هو العلم بالشيء يكون لاجل ان يكون الشيء المعلوم بغير

المحدود
موجودا اى لغو بحسب نفس عند لا انه لو امتيز عما عداه بالقيود الجزئية عما عداه هو بالفصول الثانية عن
المعرف المعلوم بما عداه من المشاركات بين المعلوم موجودا وما عداه مفقود ولم يكن هناك اى
فى مرتبة ذات الواجب فى نفس شيئ اى الذى فقد بعوده اى بتدعو المعلوم والعلم اى الا نفى ذلك الشيئ
المعنى الذى عن نفس الشيئ المعلوم تجريدا علمى تنقيح ذلك الشيئ المعلوم وهذا التجريد يكون لذلك القيود
والفصول المذكوره فى تحديد الشيئ المعلوم وتعريفه المخرجة للاشياء التى لغير المعلوم وليس فى مرتبة ذات الواجب
لك المعبرة فى نفسها شيئى لى الغيره حتى يحتاج الواجب لك فى علم والحضور به بنفى عنه نفى لا المعلوم والعلم
المحصوص بنفى ما عداه وما فى الذى عن ذاته حتى يعلم ذاته لا انتفاء الاغيار والتى الغالب فى هذه المرتبة
بل ليس فى هذه المرتبة الا الذات البحت ومحض اعتبار الحضور وكون العلم والمعلوم بعينه والاطلاق
هذه المرتبة وحده حقيقية والتعدد اعتبارى وهذا القول منه عليه السلم صريح فى ان العلم ليس الا العلم الحضورى
واما الحصورى فاطلاق العلم عليه بالمجاز واما سوال عمران ثانيا بقوله فاخبرنى باى شيئ
علم ما علم الضمير او بغيره فلك يحتمل محلا علم لك بالاشياء الابداعية بقرينه السابق ويحتمل محلا علم لك
مطلق يعنى انه لما كان لا شك فى علمك بالاشياء كان علمك جزئى عن كيفيته علمك باى طريق الضمير
قلب كما هو فينا حيث نتصور ونعقلها وباوهامنا وبحيا اللتاج الاسود المضمرة المخفيه فينا التى هى المسماة
بالضمير والضماير ام بغير ضمير وقلب وحاصل الجواب نفى كون علمك بالضمير وبالاعضاء والباطنة
والالات وبالحواس لان هذه كلها فرع ان يكون هو لك صما اوضما بيانا وقطعا ان يكون له لك اعضاء وجوب
وان يكون متجزيا محتاجا الى الاجزاء وسوان ما حاجة ينافى وجوب الذاتى فلذلك عند استفسر وقال فى
عمران اراسى الى اخبرنى او اعلم ام بضمير وقلب فقيل له كذا بدا الى الابد لك فان تجعل لذلك الضمير حدا
ينتهى اليه المعرفة الى لابد ان يكون ذلك الضمير امرا محدودا معينا له حد او حدود ونهاية حتى يحصل
وينتهى اليه المعرفة به وبوصول المعلوم اليه يحصل العلم والمعرفة ولما كان او كان العلم بالضمير
كان لابد من ضمير كذلك بلا شبهة فلابد سلم عمران وقال لابد من ذلك الضمير البتة فاستفسر عنه

ولك

والضلال وكان بعض من بعده واثنى عليه الشيخ لم يطلع على ما فى الاية الصريحة فالكو بل را وامن تعالى ليس فى
بابن غسبوا انه من المسلمين بل من المومنين ولكن احتياط من بعده واثنى عليه قبل ان يتفحص عنه ويطلع على مذهبه
واعتقاده ومن بعده واجبه بعد ما اطلع على ما اطلعنا عليه من كلماته التى نقلنا عنه ما يستغل عنه فلا شك انه
ليس من زمرة المومنين بل من زمرة المسلمين ومما يدل على كفره حكمه بايمان فرعون لان كفره من ضروريات الدين ومنه
عبارته فى فص حكمة علوية فى كلمة موسوية فقالت لفرعون فى حق موسى انه قرة عين لى ولك فبه قرت عينها بالكمال
الذى حصل لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذى اعطاه الله عند الغرق فقبضه طاهرا مطهرا ليس فيه
شئ من الخبث لانه قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الآثام والاسلام يجب ما قبله الى آخر كلام ومما يدل على
حماقته بانه فسر فى هذا الفص فى مقام اصلاح كلمات فرعون قوله المجنون فى قوله تعالى ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون
بالمستور عنه وهذه عبارته فقال الاصحاب ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون اى مستور عنه علم ما سالته عنه ولن يتصور ان يعلم
قوله المسجونين فى قوله تعالى حكاية لقول فرعون لموسى لئن اتخذت الها غيرى لاجعلنك من المسجونين بالمستورين وهذه
عبارته والسين فى السجن من حروف الزوائد اى لاسترنك ومما يدل على سوء اعتقاده وسخافة عقله ما ذكر فى فص
ايناسية فى كلمة الياسية وهذه عبارته وعبارة الشرح فالعقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت
معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه واذا اعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله فنزه فى موضع وشبه فى موضع
الشرع اى نزه فى موضع التنزيه تنزيها حقيقيا لا وهميا رسميا وشبه فى موضع التشبيه تشبيها شهوديا كشفيا وراى
سريان الحق بالوجود فى الصور الطبيعية والعنصرية وما بقيت له صورة الا ويرى عين الحق عينها وهذه هى المعرفة التامة
الكاملة التى جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله وحكمت ايضا بها الاوهام كلها اشتد لان الوهم يستشرف الى ما وراء
موجبات الافكار ولم ينفعل عن القوة العقلية من حيث تقييدها بما لا يخرج عن الاطلاق فيجد الحكم على المطلق
بالتقييد مرة ويحكم بالعكس اخرى ولا يحيل ذلك ويحكم بالشاهد على الغائب تارة وبالعكس وهذا فى جميع القوة
الوهم من المتكلمين والمومنين ولذلك كانت الاوهام اقوى سلطانا فى هذه النشاة من العقول لان العاقل وان بلغ

المجيب القطع

من جعلها بالوهم لم يخل عن حكم الوهم عليه والقصور فيما يتخيل فالوهم هو السلطان الاعظم في هذه النشاة الصورية
الكاملة الانسانية وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت فشبهت في التنزيه بالوهم ونزهت في التشبيه
بالعقل فارتبط الكل بالكل فلا يمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه قال الله تعالى ليس كمثله شيء فنزه وشبه
مثل اي نزه عن معنى التشبيه حيث نفى عن كل شيء مماثلة في مثليته وهو عين التشبيه لانه اثبات المثل والمماثلة
نفى عن كل شيء مماثلة المثل نزه الحق ان يكون مثلا له لانه شيء من الاشياء فلا يماثل ذلك المثل واذا لم يكن مثل
مثله فبالاحرى ان يكون ذلك المثل ليس مثلا له وذلك غاية التنزيه فهو تشبيه في تنزيه وتنزيه في تشبيه
وهو السميع البصير فشبه التنزيه اي في عين التنزيه لانه اثبت السمعية والبصرية اللتين مما هما ثابتان
للعبد وهو محض التشبيه لكنه خصصهما بالصيغة التركيبية المفيدة للحصر حيث جعل الصفتين الكليتين الموقوفتين
بلام الجنس على ضميره فافاد انه هو السميع وحده لا سميع غيره وهو البصير وحده لا بصير سواه وهو عين التنزيه فتامل
تنقض حق التعجب هذا الكلام المتين وهي اعظم اية نزلت في التنزيه ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف فهو اعلم
العلماء بنفسه وما عبر عن نفسه الا بما ذكرناه ثم قال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وما يصفونه الا بما يعطيه عقولهم
فنزه نفسه عن تنزيههم اذ حددوه بذلك التنزيه وذلك لقصور العقول عن ادراك مثل هذا انتهى يعني العقول
البشرية المقيدة بالنظر الفكري لا العقول المنورة بنور التجلي والكشف الشهودي الى ان ثم جاءت الشرائع
كلها بما يحكم به الاوهام فلم يخل الحق عن صفة يظهر فيها كذا قالت وبذا جاءت فعملت الامم على ذلك فاعطاه
الحق التجلي فلحقت بالرسل وراثة فنطقت بما نطقت رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته والله اعلم موجه الوجه
بالخبرية الى رسل الله وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالاته والوجه الاول كان يوقف على قوله لن نؤمن
حتى نؤتى مثل ما اوتي اي خبر الرسول على ان كلام القوم قد تم وابتدئ بقوله رسل الله اي معنى ان رسل الله
والله اعلم خبر مبتدأ محذوف اي هو اعلم حيث يجعل رسالاته والمعنى رسل الله صورته والله هو تتميم وهو حيث هم
وهم من حيث هو اعلم حيث يجعل رسالته واذا كان الله هو تتم الرسل والرسل صورته كان تشبيها في عين تنزيه والوجه

وهو المشهور فظهر وكلا الوجهين صحيح فيه فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه اي فلان
الوجهان المذكوران لاحقيق كالوجه الاخ قلنا بالتشبيه في عين التنزيه ونفي الغيرية في اثبات الوحدة الحقيقية كقوله
هذه يد الله واشارته الى يمينه المباركة وهذا الحديث اوله لاهل الحجاب وامن به اهل الايمان وعاين اهل الكشف
والمشهود ان يده صلى الله عليه واله على يد الله العليا في قوله يد الله فوق ايديهم وكانت يد رسول الله صلى الله عليه واله
فوق ايديهم راي عيان ووجه دلالة هذه العبارات على كفره وضلالته وحماقته انه جمع بين التنزيه والتشبيه ولا شك
ان هذه العقيدة كفر وضلالة والاعتقاد الحق الصحيح المعلوم بالدليل والبرهان التنزيه دون التشبيه وانه قال في تفسير
قوله لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته ان رسل الله مبتدأ والله خبره اعلم خبر مبتدا
محذوف وهو هو ولا شك ان هذا التفسير كفر وضلالة ودليل حماقته وسفاهته كما لا يخفى على صاحب الفطرة الصحيحة
ومما يدل على كفره وضلاله ما قال في فص حكمة حقية في كلمة اسحقية وهذه عبارته وقال الله تعالى لابراهيم عليه السلام حين
ناداه اي يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال له صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما راى والرؤيا تطلب
التعبير ولذلك قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير الجواز عن صورة ما راه الى امر اخر وكانت
البقر سنين في المحل والخصب فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه وانما صدق الرؤيا في ان ذلك عين ولده وما كان عند الله
الا الذبح العظيم في صورة ولده ففداه لما وقع في ذهن ابراهيم ما هو فداه في نفس الامر عند الله فصور الحس الذبح
وصور الخيال ابن ابراهيم فلو راى الكبش في الخيال لعبره بابنه او بامر اخر ثم قال ان هذا لهو البلاء المبين اي الاختبار
المبين الظاهر يعني الاختبار في العلم هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير ام لا لانه يعلم ان موطن الخيال يطلب التعبير
فغفل فما وفى الموطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب ووجه دلالة هذه الكلمات على كفره وحماقته انه حكم بجهل ابراهيم
الذي اصطفاه الله من عباده بالخلة بانه لم يعرف ان رؤياه تحتاج الى التعبير واعتزم بقتل ابنه من غير ان يكون له
دليل يدل على العمل بظاهر الرؤيا من غير تعبير ولا ريب ان نسبة هذا الجهل والعمل القبيح الى الخليل الله وتاويل كتاب الله
بغير دليل من الله كفر وشرك وزندقة ولا شك ان الفاظ الايات صريحة في ان ابراهيم كان مامورا بذبح ولده وانه

المسلمون عليه وما ذكره في تأويل التصديق فالفداء هو الاختبار خرافة بيّنة وحماقة ظاهرة ثم بعد تخطية ابراهيم في
التعبير قال الا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم أُتي في المنام بقدح لبن قال فشربته حتى خرج الري من اظافيري ثم اعطيت فضلي عمر قيل
ما اوّلته يا رسول الله قال العلم انظر ايها اللبيب الى هذا المضلّ كيف كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسبته هذه الرؤيا
اليه وكذب عمر حيث قال اعترافا بجهله على المنبر كل الناس افقه من عمر حتى ربّات الحجال وقول عمر هذا حكاه المحدثون
في كتبهم المعروفة ومما يدل على كفره وضلالته ما ذكره في فص حكمة سبّوحية في كلمة نوحية اعلم ان التنزيه عند اهل
الحقائق في الجناب الالهي عين التحديد والتقييد فالمنزّه اما جاهل واما صاحب سوء ادب فاقبل على الشرايع المؤمن اذا نزّه
ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر ولا يتخيل انه
في الحاصل وهو في الفايت وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض ولا سيما قد علم ان السنة الشرايع الالهية اذا نطقت
في الحق بما نطقت به انما جاءت به في العموم على المفهوم الاول وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي
لسان كان في وضع ذلك اللسان فان للحق في كل خلق ظهورا خاصا فهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الا عن
فهم من قال ان العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر كما انه بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن فنسبته لما ظهر
من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة فيؤخذ في حد الانسان مثلا باطنه وظاهره وكذلك كل محدود فالحق محدود
بكل حد وصور العالم لا ينضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها الا على قدر ما حصل لكل عالم من صورة
فلذلك يجهل حد الحق فانه لا يعلم حده الا بعلم حد كل صورة وهذا محال حصوله فحد الحق محال وكذلك من شبّهه وما نزّهه فقد
قيّده وحدّده وما عرفه ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه ووصفه بالوصفين على الاجمال لانه يستحيل ذلك على
التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على التفصيل ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه
فقد عرف ربه وقال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وهو ما خرج عنك وفي انفسهم وهو عينك
حتى يتبين لهم اي للناظرين انه الحق من حيث انك صورته وهو روحك فانت له كالصورة الجسمية لك وهو لك
كالروح المدبر لصورة جسدك والحد يشمل الظاهر والباطن منك فان الصورة الباقية اذا زال عنها الروح المدبر لها لم

يبق

يبق انسانا ولكن يقال فيها انها صورة تشبه صورة الانسان فلا فرق بينها وبين صورة من خشب او حجارة ولا ينطلق
عليها الاسم الا بالمجاز لا بالحقيقة وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا فحد الالوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما يوجد
الانسان اذا كان حيا ثم قال بعد كلام فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا وان قلت بالتشبيه كنت محددا وان قلت بالامرين
كنت مسددا وكنت اماما في المعارف سيدا ثم قال بعد كلام قال الله ليس كمثله شيء فنزّه وهو السميع البصير فشبّه قال الله
ليس كمثله شيء فشبّه وثنّى وهو السميع البصير فنزّه وافرد لو ان نوحا جمع لقومه بين الدعوتين لاجابوه فدعاهم جهارا ثم
دعاهم اسرارا ثم قال لهم استغفروا ربكم انه كان غفارا وقال اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا ثم قال
بعد كلام فليس كمثله شيء فجمع الامرين في امر واحد فلو ان نوحا اتى بمثل هذه الآية لفظا اجابوه فانه شبّه ونزّه في آية واحدة بل
في نصف آية ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم فانها غيب ونهارا دعاهم ايضا من حيث صورهم
وجثثهم ووجه دلالة هذه العبارات على كفره وضلاله انها تدل على وجوب الجمع بين التنزيه والتشبيه مع انه قد علم من
الدين ضرورة وجوب التنزيه ونفي التشبيه وايضا يستفاد منها ان العالم صورة الله وهويته وانه تعالى محدود بكل حد ولكن لا يعلم
حده لانه موقوف على العلم بحد كل صورة وهو محال مع انه قد علم من الدين ضرورة ان الله تعالى مباين لجميع العالم وانه لا حد له وايضا
يستفاد منها انه حكم بخطاء نوح في رسالته وارشاده وانه اعرف من نوح في وجوه الهداية والارشاد ولا شك ان هذا القول
كفر وضلالة ومما يدل ايضا على كفره قوله في هذا الفص ومكروا مكرا كبارا لان الدعوة الى الله مكر بالمدعو لانه ما عدم من البداية
فيدعى الى الغاية فهذا عين المكر على بصيرة قال القيصري في الشرح اي لما مكر نوح بقومه مكروا مكرا كبارا في جوابه وذلك لان الدعوة
الى الله مكر من الداعي بالمدعو لان المدعو ما عدم الحق في البداية حتى يدعى اليه في الغاية لانه مظهر هويته في بعض مراتب وجوده فالحق
معه بل هو عينه الى آخر كلامه ثم قال الماتن فقالوا في مكرهم لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق
ونسرا فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فان للحق في كل معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله
قال القيصري في شرحه اي قال قوم نوح في مكرهم معه لا تذرن آلهتكم ودا وسواعا ويغوث ويعوق ونسرا لان هوية الحق
ظاهرة فيهم كما في غيرهم فلو تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا لان للحق في كل معبود وجها خاصا ووجهه الباقي

مع كل شيء الى آخر كلامه ووجه دلالة هذا الكلام على كفره ظاهر ومما يدل على كفره قوله في فص نوحية لعالمه مما خطيئاتهم
فهي التي خطت بهم في بحار العلم بالله وهو الحيرة قال القيصري في الشرح ان الحار فرحهم مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا
نارا في عين الماء والحرف وزاد انهار والخطيئة الذنب وغيرها قوله فهي التي خطت بهم اي ساقتهم وسلكت بهم اشارة
الى انها ماخوذة من الخطو لا الخطأ ويتعدى بالباء فيقع في الذنب ثم قال الماتن فادخلوا نارا في عين الماء قال
القيصري في الشرح اي فادخلوا في نار المحبة والشوق حال كونهم في الماء او نارا كائنة في عين الماء ثم قال الشارح
بعد كلام مما يكفره ان المستفاد منه ان قوم نوح كانوا مستغرقين في لجة العلم وهو مخالف لضروريات الدين ونص
الكتاب فانه قد علم من الدين ضرورة واستفيد من نص الكتاب ان قوم كانوا مغضوبين غير مرحومين وقد غضب الله عليهم
فغرقهم ومما يدل على كفره وحماقته قوله في فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية وهذه عبارته فان اله المعتقد ما له حكم
في اله المعتقد الآخر فصاحب الاعتقاد يذب عنه اي الامر الذي اعتقده في اله وينصره وذلك الذي في اعتقاده
لا ينصره قال الشارح اي صاحب الاعتقاد يدفع عن الاله الذي اعتقده ما ينافيه ويخالفه وينصره وذلك الاله
لا ينصر صاحب الاعتقاد لانه مجعوله والمجعول لا يمكن ان يكون اقوى من جاعله لينصره ثم قال ولهذا لا يكون له اثر في
اعتقاد المنازع له وكذلك المنازع ما له نصرة من اله الذي في اعتقاده فما لهم من ناصرين ووجه دلالة هذا الكلام على
كفره وضلالته ظاهر ومما يدل ايضا على كفره وحماقته قوله في فص حكمة فردية في كلمة محمدية وهذه عبارته وان شيخ
الاسلام يحمده اي ذلك الشيء فالضمير الذي في قوله يحمده يعود الى الشيء اي بالشيء الذي يكون عليه كالظنون في المعتقد
انه انما يتجلى على الاله الذي يعتقده وربط نفسه وما كان من علم فهو راجع اليه فما اثنى الا على نفسه فانه من مدح
الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها راجع الى صانعها واله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو
صنعته فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره ولو انصف لم يكن له ذلك الا ان صاحب هذا
المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون اناءه
لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة وكل معتقد فهو ظان ليس بعالم فلذلك قال انا عند

ظن

ظن عبدي بي اي لا اظهر له الا في صورة معتقده فان شاء اطلق وان شاء قيد فاله المعتقدات تأخذه الحدود
وهو الاله الذي وسعه قلب عبده فان الاله المطلق لا يسعه شيء لانه عين الاشياء وعين نفسه والشيء لا يقال فيه
يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم ووجه دلالة هذه الكلمات ايضا على كفره وضلالته ظاهر ومما يدل على كفره
قوله في فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية وهذه عبارته فادى بعضهم فيه الى القول بالحلول وانه هو الله بما احيى به
الموتى ولذلك نسبوا الى الكفر وهو الستر لانهم ستروا الله الذي احيى الموتى بصورة بشرية عيسى قال الشارح
وهو القيصري اي فادى نظر بعضهم فيه الى القول بالحلول فقالوا ان الله حل في صورة عيسى فاحيى الموتى وقال
بعضهم ان المسيح هو الله ولما ستروا الله بصورة العيسوية المعينة فقط نسبوا الى الكفر المتين فقال تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم فجمعوا بين الخطاء والكفر في تمام الكلام كله الشيخ اي جمعوا بين الكفر وهو ستر الحق بالصورة
العيسوية وبين الخطاء وهو حصر هوية الحق في الكلمة العيسوية والمراد بقوله في تمام الكلام كله المجموع قولهم ان الله
هو المسيح ابن مريم جمعوا بين الكفر والخطاء المتين لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم الشرح لان قولهم هو الله صادق
من حيث ان هوية الحق هي التي تعينت وظهرت بالصورة العيسوية كما ظهرت بصورة العالم كله وقولهم المسيح ابن مريم
ايضا صادق لانه ابن مريم بلا شك ولكن تمام الكلام ومجموعه غير صحيح لانه يفيد حصر الحق في صورة عيسى وهو خطاء
لان العالم كله غيبه وشهادته صورته لا عيسى فقط ووجه الدلالة ما نقلنا عن المتن والشرح على كفر الماتن والشارح
ظاهر لا يحتاج الى البيان ومما يدل على كفره وضلالته قوله في فص حكمة قدوسية في كلمة ادريسية ان الله هو مسمى
ابا سعيد الخراز وهو شيخ من مشائخ وهذه عبارته فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمى ابا سعيد الخراز قال الشارح
فهو ظاهر لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين وباطن عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه عن المحجوبين وليس العارف
والمحجوب الا مظهرين من مظاهره فالحق هو المسمى باسم المحدثات اي سعيد وغيره من الاسماء بحسب تنزلاته في
الاكوان ووجه دلالة هذه العبارة على كفره ظاهر ومما يدل على كفره قوله في فص حكمة نفسية في كلمة يونسية
واما اهل النار فما لهم الى النعيم ولكن في النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان يكون بردا وسلاما

على فرقها وهذا تنعيم فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين القي في النار فانه عليه السلام تعذب برؤيتها
وبما تعود في علمه وتقرر من انها صورة تولم من جاورها من الحيوان وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه فبعد الالقاء
وعنده فبعد وجود هذه الالام وجدها بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية في حقه وهي نار في عيون
الناس وهو وجه دلالة هذه العبارة على كونه انها تدل على ان عذاب اهل النار ذو الم يحصل لهم من رؤيتها قبل
الالقاء وعنده يتوهم انها تحرق من جاورها بحسب العادة حيث لا يعلم انه ليس مراد الله بخلق النار
الاحراق والتعذيب فبعده لما القي في النار وجدها بردا وسلاما زال عنه الالم الذي هو من التوهم حيث علم
مراد الله ولا شك ان هذه العقيدة السخيفة كفر وزندقة فانه قد علم من نصوص الكتاب والسنة بل من الدين
ضرورة ان نار جهنم احراقها اشد واعظم من كل نار ووقودها الناس والحجارة وانما تلقى سكانها بانواع
ما لديها من اليم النكال وعظيم الوبال ولا ترحم من استعطفها ولا تنجي على من تضرع اليها وان اهلها لا
يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا ومما يدل ايضا على كونه كلامه في هذا الفص انه دال على الجبر
وهذه عبارته واعلم ان الانسان لعينه وانما ينيم الفعل له وفعل الشيء عينه وكلاهما في عينه ولا فعل
الا له ومع هذا ذم منها ما ذم وحمد منها ما حمد فلا مذموم الا ما ذمه الشرع فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله
او من اعلمه الله ووجه دلالة هذه العبارة على كفره وقوله بالجبر انها تدل على ان الافعال كلها لله ومع هذا
ذم الشارع بعضها وحمد بعضها ولا ريب ان هذه العقيدة الجبرية وقد رد هذه الامة ومجوسها ومما
يدل على كونه كلامه في فص حكمة علية في كلمة اسمعيلية وهذه عبارته والسعيد من كان عند ربه مرضيا وما ثم
الا من هو مرضي عند ربه لانه الذي يبقي عليه ربوبيته فهو عنده مرضي فهو سعيد ثم قال بعد كلام فكل مرضي
محبوب وكل ما يفعل المحبوب محبوب فكله مرضي لانه لا فعل للعين بل الفعل لربها ووجه دلالة هذا الكلام
على كونه ظاهر لانه يدل على ان ابليس وفرعون واشباههم من الاشقياء كانوا سعداء وان افعالهم القبيحة الشنيعة
كانت محبوبة وان الافعال كلها لله وهو مذهب القدرية ومجوس هذه الامة ومما يدل على كونه قوله

[illegible]

في

٤٥٦

قوله في فص حكمة علية في كلمة اسمعيلية وهذه عبارته وان دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها
نعيم مباين نعيم جنان الخلد والامر واحد وبينهما عند التجلي تباين يسمى عذابا من عذوبة طعمه وذلك له كالقشر والقشر صاين
قال الشارح رحمه الله ان ابراهيم الى ان يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو هب عليهم نسيم من الجنة استنكروه وتعذبوا به كالجعل وتاذيه
برائحة الورد ... ينتن الارواح والتناسب الحادث بين طباعهم والقاذورات وذلك نعيمهم الذي يباين نعيم
اهل الجنان والامر واحد في اعراض الالم اذ والتنعم منهم وبين اهل الجنان واحد والتمييز انما هو من نعيم الجنان كالتمييز ان اهل
الجنان عن عذاب النيران انتهى كلامه ولا شك ان هذا كلام الماتن والشارح على كفرهما لازم من ضروريات الدين الاسلام ومنطوق
نصوص الكتاب والسنة ان اهل النار يحترقون ويعاقبون ويعذبون بالنار ولا يستعذبونها ويتمنون نعيم الجنة من طعامها
وشرابها فلا يجيب لهم فيها ويكرهون النار وما فيها ويطلبون ان يفارقوها بالخروج منها او يموت يطول منهم ويستغاثوا ومما
يدل على كونه قوله في فص حكمة احدية في كلمة هودية وهذه عبارته فاياك ان تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك
خير كثير بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فان الله تبارك وتعالى اوسع واعظم ان يحصره
عقد دون عقد فانه يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر اينا من اين ثم قال بعد كلام فقد بان لك عن الله انه في اينية
كل وجهة وما ثم الا الاعتقادات فالكل مصيب وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عند ربه وان شقي زمانا في
الدار الآخرة فقد مرض وتألم اهل العناية مع علمنا انهم سعداء اهل حق في الحيوة الدنيا فمن عباد الله من يدركهم الالام في الحيوة الاخرى
في دار تسمى جهنم ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم اما بفقد
الم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الالم او يكون نعيم مستقل زايد كنعيم اهل الجنان والله اعلم
ووجه دلالة هذه العبارة على كونه ان يقول لما ان اهل كل مذهب مصيب وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي وقد
تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي ثلثة وسبعين فرقة منها ناجية والباقي في النار وان في الكتاب صرح بان الناس
منهم شقي ومنهم سعيد فاما الشقي مخلد في النار ومعاقب لها ولا ريب ان هذا المعنى من ضروريات الدين ومما يدل على كونه
ضلاله وحماقته كلامه في فص حكمة وجودية في كلمة داودية وهذه عبارته فالخليفة عن الرسول من ياخذ الحكم عنه صلى الله عليه وسلم

بالنقل او بالاجتهاد الذي اصله ايضا منقول عنه صلعم وفينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم فيكون المادة له
من حيث كانت المادة لرسول الله صلى الله عليه وآله فهو في الظاهر متبع لعدم مخالفته في الحكم كعيسى عم اذا نزل فحكم وكالنبي محمد صلعم في قوله
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وهو في حق ما يعرفه من صورة الاخذ مختص موافق هو فيه بمنزلة ما قرره النبي صلعم من شرع من
تقدم من الرسل بكونه قرره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث انه شرع لغيره قبله وكذلك اخذ الخليفة عن الله عين ما اخذه منه الرسول
فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله ولهذا مات رسول الله صلعم وما نص بخلافة عنه الى احد ولا عينه
لعلمه ان في امته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع فلما علم ذلك صلى الله عليه وسلم لم يحجر
الامر فلله خلفاء في خلقه يأخذون من معدن الرسول والرسل قال القيصري في الشرح اي يأخذون من معدن نبينا او من
معدن الرسل الذين تقدموا عليه لكن ما اخذته الرسل عليهم السلام ويعرفون فضل المتقدم هناك لان الرسول قابل للزيادة
وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسول قبلها قال الشارح الرسول منصوب على انه خبر كان وقبلها على
صيغة الماضي لا والتأييد يعرفون فضل المتقدم من الرسل هذا انه ههنا كلامي في ذلك الاخر تم قال واما الخليفة فليس
بقابل للزيادة التي لو كان من رسول قبل تلك الزيادة فان من جملته خليفة على العالم هو الذي جعله الله متحققا بالاسماء كلها
فلا يكون الزيادة فيه المعنى فلا يعطي من العلم والحكم فيما شرع الا ما شرع للرسول له خاصة فهو في الظاهر متبع غير مخالف
بخلاف الرسل الا ترى عيسى عم لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على موسى مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول آمنوا به
واقروه فلما زاد حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى لكون عيسى رسولا لم يحتملوا ذلك لانه خالف اعتقادهم فيه
وجهلت اليهود الامر على ما هو عليه فطلبت قتله فكان من قصته ما اخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان
رسولا قبل الزيادة اما بنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم على ان النقص زيادة حكم بلا شك والخلافة اليوم ليس لها هذا زيادة م
المنصب وانما ينقص او يزيد على الشرع الذي تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شوفه به محمد صلعم فقد يظهر من الخليفة
ما يخالف حديثا ما في الحكم فيتخيل انه من الاجتهاد وليس كذلك وانما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف
ذلك الخبر عن النبي ولو ثبت لحكم به وان كان الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصوم من الوهم ولا من النقل على المعنى

فقل

فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكذلك عيسى عم فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر فيتبين برفعه صورة الحق
المشروع الذي كان عليه النبي عليه السلام ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة فنعلم قطعا لو نزل وحي
لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهي وما عداه وان قرره الحق فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها واما قوله صلعم
اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما فهذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف وان اتفقا فلا بد من قتل احدهما بخلاف
الخلافة المعنوية فانه لا قتل فيها وانما جاء القتل في الخلافة الظاهرة وان لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام وهو خليفة رسول
الله ان عدل فمن حكم الاصل الذي به تخيل وجود الهين ولو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وان اتفقا فنحن نعلم انهما لو اختلفا تقديرا
لنفذ حكم احدهما فالنافذ الحكم هو الاله على الحقيقة والذي لم ينفذ حكمه ليس باله ومن هنا نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم في العالم انه
حكم الله وان خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا الله في نفس الامر لان الامر الواقع في العالم انما هو على حكم المشيئة
الالهية لا على حكم الشرع المقرر وان كان تقريره من المشيئة ولذلك نفذ تقريره خاصة فان المشيئة ليس لها فيه الا التقرير لا العمل
بما جاء به فالمشيئة سلطانها عظيم ولهذا جعلها ابو طالب عرش الذات لانها لذاتها تقتضي الحكم فلا يقع في الوجود شيء ولا
يرتفع خارجا عن المشيئة فان الامر الالهي اذا خولف هنا بالمسمى معصية فليس الا الامر بالواسطة لا الامر التكويني فما خالف
الله احد قط في جميع ما يفعله من حيث امر المشيئة فوقعت المخالفة من حيث امر الواسطة فافهم وعلى الحقيقة فامر المشيئة
انما يتوجه على ايجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل ان لا يكون ولكن في هذا المحل الخاص فوقتا يسمى به مخالفة
لامر الله ووقتا يسمى موافقة وطاعة لامر الله ويتبعه لسان الحمد والذم على حسب ما يكون ولما كان الامر في نفسه
على ما قررناه لذلك كان مآل الخلق الى السعادة على اختلاف انواعها فعبر عن هذا المقام بان الرحمة وسعت كل شيء
فانها سبقت الغضب الالهي والسابق متقدم فاذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة اذ لم يكن
غيرها سبق فهذا معنى سبقت رحمته غضبه ولانه بهذه العبارات على خلافته وكونه وجه الاول انه فرق بين
خليفة الله وخليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وقال ان النبي صلعم مات وما نص بخلافة على احد ولا عينه لعلمه ان
في امته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله وهذا خلاف ما اجمع عليه المسلمون لان فرق الشيعة اتفقوا

علی انه صلی الله علیه وآله نص علی خلافة عمر والبکریة من المخالفین وهم شرذمة قلیلون قالوا انه نص علی ابی بکر والجمهور
من المخالف ذهبوا الی ان النبی صلی الله علیه وآله مات ولم یوص ومنهم من الوصیة عمر بن الخطاب عند وفاته ولم یقل احد
بان ترک الوصیة وتعیین الخلافة لعلمه بوجود من یاخذ الخلافة من الله فنقول هذا المدعی الکذاب یخالف لما اجمع علیه
المسلمون وعلی تقدیر التسلیم کیف یکون النبی صلی الله علیه وآله معذورا فی ترک النص علی الخلیفة وان کان عالما بوجود
خلیفة الله مع علمه بان ترک النص علی الخلیفة مورث للاختلاف والفتنة واهراق الدماء والثانی انه زعم ان
الخلفاء اخذوا العلم من المعدن وهو ذات الله وهو خلاف ما اجمع علیه المسلمون والثالث انه یستفاد من قوله هذا
الخلیفة لیس یحتاج الی الزیادة علی ما قرره الشارع ای خلیفة الله اکمل من الرسول وهو کفر والرابع انه نسب الی رسول الله
صلی الله علیه وآله اذا بویع الخلیفتین وهو موضوع مخالف لمذهب الامامیة والخامس انه قال نعلم کل حکم ینفذ الیوم فی
العالم انه حکم الله وهو قیاس باطل وکفر ظاهر والسادس انه لما کان الامر فی نفسه علی ما قررناه الی الاخرة وهو یعتقد انه
مال جمیع الخلق الی السعادة والرحمة وهو خلاف ما اجمع علیه المسلمون ومما یدل علی کونه ما نقل الجندی فی شرح الفصوص
عن الشیخ صدر الدین انه قال قال لی محیی الدین لما وردت بحار وهی بلاد اندلس قررت علی نفسی ان احل سفینة(?)
السفینة بعد ان یظهر ویکشف لی تفاصیل احوال الظاهرة والباطنة فبعد التوجه التام والمراقبة الکاملة ظهر
لی جمیع احوالی واحوال ابیک واحوالک واحوال اتباعک من الولادة الی الموت واحوالکم فی البرزخ نقل هذا الکلام
عن الجندی المسبیه فی الفواتح ووجه دلالة هذا الکلام علی کونه ظاهرا ومما یدل علی نصبه وعداوته للشیعة
خصوصا الامامیة قوله فی باب الخواطر النفسانیة بعد ما قسم الخواطر الی خاطر ربانی وملکی ونفسانی وقسم الشیطانی
الی المعنوی والحسی وقال ان الشیطان الانسی والجنی اذا القی فی قلب العبد فقد یلقی امرا خاصا وبخصوص شدید بعینها
وقد یلقی امرا عاما ویترکه فان کان امرا عاما فتح له فی ذلک طریقا الی امور لا یفطن لها الشیطان ثم قال وعلی هذا
جری اهل البدع والاهواء فان الشیطان ابعث الیهم اصلا صحیحا لا یشکون فیه ثم طرأ التلبیسات من عدم الفهم
حتی ضلوا فنسب ذلک الی الشیطان بحکم الاصل ولو علموا ان الشیطان فی تلک المسائل تلمیذ لهم یتعلم منهم واکثر ما ظهر

ذلک

ذلک فی الشیعة وسیما الامامیة فدخل علیهم شیطان الجنی اولا بحب اهل البیت واستفراغ الحب فیهم ورأوا
ان ذلک من اسنی القربات الی الله وکذلک هو فی نفس الامر لو وقفوا عنده الا انهم تعدوا من حب
اهل البیت الی طریقین فمنهم من تعدی الی بغض الصحابة وسبهم حیث لم یقدموهم وتخیلوا ان اهل البیت
اولی بهذه المناصب الدنیویة فکان منهم ما کان وطائفة ترکت الصحابة وقدحت فی رسول الله صلی الله
علیه وآله وفی جبرئیل وفی الله تعالی حیث لم ینص فی مرتبتهم للناس فلا یجعلوهم وهذا کله واقع من اصل
صحیح فی حب اهل البیت لکن الغلو فی ذلک اخرجهم من الصلاح الی الفساد وانتج فی نظرهم فاسدا فضلوا
واضلوا فانظر الی ما ادی الیه الغلو فی الدین اخرجهم عن الحد وانعکس امرهم الی الضد انتهی کلامه وقد نقل هذه
العبارة من الفتوحات بعض من یوثق به من الامامیة واقول هذا الرجل قد جهل وضل واضل ولم
یعرف الفرقة الناجیة التی هی الامامیة ولم یدر انهم فی بغض الصحابة وسبهم تبعوا الدلیل والبرهان ونصوص
القرآن وما رواه الفریقان فانهم بغضوا الخلفاء الثلاثة واعوانهم وسبوهم لوجوه کثیرة وقد اشبعنا الکلام
فیها فی کتابنا الموسوم بالاربعین ومن تلک الوجوه علی سبیل الاجمال انهم غصبوا حق المنصوص بالنص الجلی فی
غدیر خم وغیره وهتکوا حرمته وهموا باحراق داره وابغضوه ولم یحبوه مع انه قد تواتر عن النبی صلی الله علیه وآله
قوله یا علی حبک ایمان وبغضک نفاق وغصبوا فدکا وآذوا فاطمة البتول الزهراء سیدة النساء وآذوا
رسول الله بایذائها ولما صح عن خاتم الانبیاء فی الصحیحین وغیرهما قوله فاطمة بضعة منی یؤذینی ما یؤذیها
فصدق علیهم قوله تعالی الذین یؤذون الله ورسوله لعنهم الله فی الدنیا والاخرة وحالوا بینه صلی الله علیه وآله
وبین ان یکتب وصیة ویرتفع بها من امته الاختلاف والافتراق والضلال ونسبوا الیه الهجر والهذیان
حیث عرفوا ان وصیته علیه السلام تاکید لما نص علی علی فی یوم غدیر وخالفوا النبی صلی الله علیه وآله واذوه
فی حال رحلته عن دار الدنیا وتخلفوا عن جیش اسامة فاستحقوا سخطه ولعنه حیث قال علیه السلام انفذوا
جیش اسامة لعن الله من تخلف عن جیش اسامة وآوی اخرهم طرید رسول الله وعدوه وجعله وزیرا

علي

وابن الموسنين وطرد حبيب رسول الله صلى الله عليه وآله من المدينة الى الربذة وضرب عمار الطيب المتطيب وقد فعل ما فعل واحدث ما احدث حتى اتفق اهل الحل والعقد من اصحابه من المهاجرين والانصار واجمعوا على خذلانه وقتله والحكم بكفره وعدم تغسيله وتكفينه ودفنه والصلوة عليه حتى دفنه بعض فسقة بني امية لحمية القرابة في ظلمة الليل سرا في حش كوكب وهو مقبرة اليهود فعلم هؤلاء الحمقى وفسقوا مع هذا قال الضالون المضلون بامامتهم وخلافتهم وتركوا اهل البيت الصادقين عليهم السلام فكأنهم لم يسمعوا قوله تعالى اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وقوله افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى وقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقوله لا ينال عهدي الظالمين وقوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وما تواتر عن النبي صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقوله مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق وقوله الائمة اثنا عشر من قريش ولا شك ان كل واحدة من هذه الايات والروايات صريحة في صحة امامة اهل البيت عليهم السلام ووجوب اتباعهم وبطلان امامة غيرهم ممن تصدى الامامة فالشيطان اغوى واضل من اتبع غير اهل البيت عليهم بغير دليل وبرهان وقوله وطائفة تركت الصحابة الى اخره بهتان محض وافتراء عظيم ولم يبطل الامامية ما نسب اليهم هذا الرجل المفترى الكذاب احد ممن صنف في الملل والنحل والمذاهب والاديان من العامة والخاصة وهما يدل على نصبه وكونه قوله في الفتوحات في الباب الثالث والسبعين ان رجلين من عدول الشافعية كان احدهما يتهم بالرفض رأيا وليا من اولياء صيين وانا رأيت هذا الولي وصحبته فقال لهما انا اراكما بصورة الخنزير وهذه علامة بيني وبين الله فيمن ينتحل الرفض بهذه الصورة فتاب الرافضي في الباطن فقال له الولي اراك الساعة بصورة الانسان فاعترفا بذلك وتعجبا نقل هذه الحكاية عن الفتوحات المسببي في الفواتح وكذا نقل في الفواتح ان محيي الدين جلس في الخلوة لستة اشهر ولم يطعم فامر بالخروج فبشروه بختم الولاية المحمدية وقال انه كان بين كتفيه علامة ختم النبوة كما كان بين كتفي النبي صلى الله عليه وآله علامة ختم النبوة ونقل الشيخ المكي الملقب

بحاكي

بحاكي ان محيي الدين لم يأكل ستة اشهر ولم يشرب ولم ينم ولم يغفل عن الحق طرفة عين فصعد تمام الستة اشهر جسده الى روحانيات منازل القمر الثمانية والعشرين فجعلهن ثمانية وعشرين بيتا بكرا فاذا قال الشيخ بكارتهن ونقل عنه ايضا قال ان المحبوب كان يجيء الي كما كان جبرئيل يجيء الى النبي صلى الله عليه وآله ولم اكن اطيق ان انظر اليه وهو كان يخاطبني وانا اسمع كلامه وافهم وكانوا وضعوا عندي المائدة كان يقف عند المائدة ويقول لي بلسان كنت اسمع تأكل انت وتشاهدني فكنت امتنع من الاكل ولا اجد في الجوع فكنت امتلاء واسمن واشبع وكان يقوم مقام غذائي واصحابي واهل بيتي كانوا يتعجبون من سمني مع عدم الغذاء فاما المحبوب فكان يغيب عن نظري ان كنت قائما كان قائما معي وان كنت جالسا كان جالسا معي انتهى ايها المؤمنون المهتدون انظروا الى هؤلاء الكفرة الفجرة والى عقولهم وعقول مريديهم ومصدقيهم واشكروا الله على ما هداكم الى محبة اهل البيت الصادقين المطهرين المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ومتابعتهم واقتفاء آثارهم الحمد لله رب العالمين

فالنوع الاول ان الصابئين غير النصارى لانهم يعبدون الكواكب وهو المذكور في كلام المفيد
وقال بعضهم انهم قبيلة من النصارى ولهذا يقرون على دينهم واعلم ان الصابئين جمهورهم
يقولون بوحدانية الصانع ومنهم من يقول بهيولى في القدم صنع منها العالم فكانت
عندهم الاصل ويعتقدون في الفلك والكواكب الحيوة والنطق وانه مدبر هذا
العالم والدال عليه وعظموا الكواكب السبعة وعبدوها وسماها بعضهم ملائكة وجعلها بعضهم الهة
وبنوا لها بيوتا للعبادة لعنهم الله وهؤلاء لا تحل مناكحتهم ان قلنا بجوازه في اليهودية
والنصرانية

217

ذلك الضمير فما نقطع عمران عن الجواب ولم يحر ولم يقدر على جواب اصلا لانه لو قال الضمير وشبهه من الاعضاء لعلم بانه
ليس جسما ذا اجزاء واعضاء ولا جسما باديا كان يقتضيه بالطبع انه لو قال لا رد على وجوه في الفساد ولو
انكر كان قولا بالنقيضين وكان سفسطة فلذا لم يقدر على الجواب قال ارضا عن الاساس ان لسان العرب الضمير
يعرف بضمير او الى قوله واين عليه علمت صوابه هذا الاستدلال الاخر على انه ليس عنه تحت ضمير وتقرير الاستدلال
انه لو كان له تحت ضمير فلابد ان يعرف ذلك الضمير بضمير اخر لان المفروض لا يمكن ان يعرف الشيء نفسه بنفسه بلا آلة
ان يعرف كل شيء بالة من الضمير فلابد ان يعرف الشيء الذي هو الضمير بالة من ضمير اخر وهذا اما قرره يقول عمران
فسكت على الضمير بعض هل يعرف انه تحت ضمير اخر فلابد ان يقول عمران في الجواب بنعم ويسلم بطلان دعواه وقوله
ان الا الكنز العلم والموفق الا بالضمير اما فهم السؤال يقول باي شيء علم ما علم الضمير بغير ذلك ولذا قال لكم خطابا
لعمران فقلت نعم يعني لابد ان يقول نعم لانك لو قلت لا فقد جوزت ان يعرف الشيء نفسه بنفسه بلا آلة
من الضمير وهذا هو مدعانا من انه لا يلزم في العلم والمعرفة آلة من الضمير خلاف دعواك ان لابد فيهما من آلة
من الضمير فلابد ان يقول نعم وحينئذ افسدت عليك قولك ودعواك من انه لابد في العلم والمعرفة آلة من الضمير
كما قال عمر لانه لا ينكر انه ليس لاحد ضميرا ولا شك ان كل احد يعرف ضميره فلابد ان يعرف كل احد ضميره
بضمير لا بالة من غيره فيفسد قول عمران ودعواه ان كل علم ومعرفة لا بالة من الضمير بل يمكن ان يعرف
الشيء نفسه بنفسه لا بالة وعلى هذا يلزمه حصول السؤال الثاني من انه على علم الضمير مخصص العلم به في نفسه بغير كان في
السؤال الاول ويكفيه مشتمل عليه على سبيل الاعتراض والجدل ثم انه حكم بعبد الالزام وانه ليس علم الله سبحانه
بالضمير على سبيل الارشاد حفظا بالرمان انه ليس سؤال يعلم الاستفهام قال ربي انكار يعني لابد ان تعلم ان الواحد
يعني انه سبحانه ذات مقدس اشار الى انه ملك سبحانه واحدا بالوحدة الحقيقية فلا يكون فيه اجزاء وتجزية والاملاك كل واحد
بالحقيقة بل يتكثر او يعرض له وحدة كالانسان المركب من الاعضاء الذي يحصل له وحدة اعتبارية فلا يكون
سبحانه واحدا حقيقيا ولذا فرع انه ليس في سبحانه تجزية واجزاء كتجزية عالم الاشكال والمخلوقات لان فيها
تجزية واجزاء واقلها تركيب من الماهية والوجود فليس فيها وحدة حقيقية بل تركيب ووحدة اعتبارية
فلا يكون فيه سبحانه ضمير وقلب ولا يكون فيه سبحانه ما ينسب له وهم المخلوقين من اهل العلم بالعقل والوهم والخيال
من الاجزاء والاعضاء والقوى والحواس والنفس المتعلقة بالبدن من الاوهام المستلزمة للتركيب كما هو مذاهب

المخلوقين التي تذهب اليها اوهامهم هذه المذاهب التي تذهب اليها اوهامهم التي نشأت من ملاحظة
المحسوسات والجسمانيات ثم جرت في المجردات وفي شأنه سبحانه قياسا على الجسمانيات من باب اجراء
حكم الوهم في العقليات والمجردات ما هو حكم في الجسمانيات فليس يجوز هذه المذاهب في سبحانه لانها مذاهب
كمذاهب المخلوقين ولذا اخبر عن الصفا بقوله ليس يتوهم منه سبحانه ما يجري فيه كمذاهب المخلوقين وفطرتهم
وقد ظهر من كونه واحدا وحدة حقيقية عدم وصفه تعالى بالصغر وعدم جواز الصفا ظهورا كاملا ولذا اتى بحكم
ليس يوصف بقدر ولا عمران واما قوله و ليس تعالى الله اكبر في فعل وعمل وصنع فمعناه انه لا يجوز في
شأنه تعالى الا الكيفية من فعل وعمل وصنع فلا يجوز وصفه الا بالصفات المستفادة من فعله وصفته
التنزيهية قوله و ليس يوصف بغير دليل تعالى انه فلا بد من وصفه بصفات الفعل لا الصفات الذات
كما هو مقرر في الاخبار الكثيرة عند المعصومين المقررة ان صفات الذات كالعلم والقدرة والحيوة عين
الذات المخفية عن العقل والوهم والخيال وما يمكن معرفته انما هو صفات الفعل التي هي الاضافات
بينه وبين مخلوقاته واورد في الاخبار انه تعالى خلق الملك خلق الاسماء والصفات ووصف نفسه
بالاسماء ليدعوه بها ولكنه وسيلة بينه وبين خلقه يتضرعون بها اليه ويعبدونه وكلها من اسمائه المذكورة
التوقيفية من صفات فعله التي تقربه الخاشية منه كما قرره عمر والعلم انما كان من صفات الذات وكان له
اضافة باعتبار اخر نوع من جواز وصفه تعالى به لذا وباعتبار الاضافة صار من اسماء العليم والعالم كما هو
في القرآن المجيد ثم انه لما ارشد عمران الى الاصل المؤسس في فصل الخطاب قال له اعقل عني ذلك كاملا
واين هذا الاصل المؤسس علمت صوابا وحقا بنا وعلى هذا الاصل كما قررنا في صفاته تعالى وظهر من
كلامه في العلم ان علمه الكمالي الذي هو عين الذات هو العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وذاته
علم وعالم ومعلوم وهو بحيث ذاته يعلم جميع الاشياء اجمالا والصادر الاول وهو العلم السابق على الايجاد
وليس بحصول الصورة بل بالحضور المحض وبعد صدور الصادر الاول لو كان له علوم تفصيلية متعددة
بالمراتب المعبر عنها بالمشية والارادة والقدر والقضاء والامضاء والابرام المبني عليه حقيقة البداء
مع عدم لزوم الجهل وكان تلك المراتب مختلفة بعضها بالنسبة الى بعض بالاجمال والتفصيل مع ان كلها

تفصيل بالنسبة الى العلم الكمالي الاجمالي وكان كلها بالحضور لا بحصول صورة كالعلم الحضوري في صادر كاللوح والقلم
والحضور في الصادرات وكان هذا العلم غير خال عن ... ذكره ... ان وصفه تعالى بالسميع
والبصير والعالم والخبير وغير ذلك باعتبار هذه المراتب ولو كان بعضها غير كمالي لا مطلقا ثبت تمام
الى جميع الاشياء معلوم له قبل الايجاد بالعلم الاجمالي الذي هو عين الذات وهو العلم الكمالي فتثبت

قال عمران يا سيدي الا تخبرني عن حدود خلقه كيف هي وما معانيها وعلى كم نوع يكون ... اثره
الموجودات على حسب العقلاء بالاستقراء التام محصورة في عشرة اجناس عالية والوحدة والنقطة وامثالها
وان كانت خارجة عن تلك الاجناس لكنها لا توجب لعدم الاعتداد بها في نفس الموجودات فاحد الاجناس
العشرة الجوهر وهو اما مادي او مجرد واما المجردات فهم الروحانيات والملائكة وحملة العرش وغيرهم
وظاهر ان عمران ساكت منهم في هذا السؤال وليس في صدد تحقيقهم في هذه المرتبة بقرينة ... السؤال ولذا
سكت عنهم في الجواب واما المادي فهو الجسم وهو اما فلكي وهو الافلاك والسموات بما فيها من الكواكب
واما عنصري وهو العناصر والمركبات الغير التامة مثل السحاب والبرق والمركبات التامة التي هي المواليد الثلث
التي هي المعادن مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد وغير ذلك والنبات مثل النخل والاشجار والحبوبات
والخضروات والرياحين وغير ذلك والحيوان مثل الانسان والفرس والقرد والبعير والنمل وغير ذلك ولما
كان وجود مثل هذه الاجسام من السموات والارضيات وحقيقتها وحدودها ومعانيها وانواعها ظاهرة
مكشوفة على كل احد فكيف يكون مستورة على مثل عمران مع علمه وتبحره وفطانته فكيف يكون سائلا عنها فلذا لم
ذكرها في الجواب واضرب عنها واما البقية من الاجناس العالية التي للعرض فتسعة منها من المقولات السبع
النسبية وهي مقولة الاضافة وهي النسبة المكررة مثل الابوة والبنوة ومقولة الاين وهي نسبة الشيء
الى المكان ومقولة متى وهي نسبة الشيء الى الزمان ومقولة ان يفعل وهي نسبة الشيء الى الفاعل مثل التفريح
ومقولة ان ينفعل وهي نسبة الشيء الى المنفعل مثل التفرح ومقولة الجدة وهي نسبة المالكية مثل
التختم والتعمم ومقولة الوضع وهي نسبة الاجزاء الى الاجزاء ونسبة الاجزاء الى الامور الخارجة فهذه المقولات
السبع لما كانت امور نسبية ولا كان لها حقيقة خارجية اصلية بل كان وجودها وجودا بالعرض ومع
ذلك كان بعضها داخلا تحت الكم المذكور كمقولة ان يفعل وان ينفعل الداخلتين تحت الحركة

المذكورة فاصرنتم على ذكر هذه المقولات فجواب عن ان عدم ذكرها وبقي مقولتان مقولة الكيف
ومقولة الكم اما مقولة الكيف فاربعة انواع احدها الكيفيات المحسوسة ومرجعها الى الحواس الخمسة
الظاهرة احدها الملموسات وهي اوائل المحسوسات مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة
والملاسة وغير ذلك وقد اشار اليهم بقوله وملموس وهذه احد الانواع الستة التي قسم الحدود الخلقية اليها
وثانيها المبصرات كالالوان والاضواء مثل السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك واشار
اليهم بقوله ومنظور اليه وهذه احد انواع الستة لحدود خلقية وثالثها المسموعات مثل الاصوات
وما كان للصوت من تحلل الحركات وكان اما تدريجيا مثل الحركات ادخلها تحت نوع الاعمال والحركات
واشار اليه هناك بقوله وحركة والكلام الذي ينمحي ويبقى اثره ولم يذكره هنا والاحاديث
الكيفيات ورابعها المشمومات مثل رائحة المسك والعنبر وسائر روائح الطيب والكريه وخامسها
المذوقات مثل الحلاوة والحموضة والمرارة والملوحة وغير ذلك وقد جمع بين القسمين وجعلها
نوعا واحدا من الانواع الستة واشار اليه بقوله ومذوق لما كان لا ينفك عن الاجسام الثقيلة
الموزونة التي هذه الروائح والمشمومات قائمة بها كان كالنوع الباقي فلذا عبر عنهما واما النوع
الثاني من الكيفيات وهو الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس مثل العلم والقدرة والارادة و
المشيئة وغير ذلك من الملكات الخلقية والجبلية والوجل وغير ذلك من الاحوال الغير الثابتة المتغيرة من حال الى حال
فيمكن ان يكون المراد بقوله وما لا ذوق له وهو الروح … حيث جعله نوعا من الانواع الستة
التي لحدود خلقية وعبر عنها بالروح حيث انها متعلقة بالروح اي النفس حيث تتفرع عن النفس بل روح كما ان
الكلام قول لها ونحن فيه … وكان المراد بالروح النفس وعبر عنها بما لا ذوق له … حيث انه
الملطف في الاستلذاذ كالمذوقات وليست بمذوق ويحتمل ان يكون المراد به ايضا الروح التي هي حيوانية
وهذه الكيفيات متعلقة بها وهو منشأها ويحتمل ايضا ان يكون المراد به الروح الذي هو من عالم الامر مقابل العالم
الملك ويكون النوع الرابع من حدود خلقية عبارة عن كل ما هو غائب عن الحس من الروحانيات المجردة والملكية
المقدسة والنفوس المجردة والمادية والكيفيات النفسانية الصادرة عنها وكلها لا شكل لها مما لا ذوق
له واما النوع الثالث من الكيفيات وهو الكيفيات المختصة بالكم مثل الاستقامة والانحناء وغيرها مما هو من عوارض الكم

على حدة

على حدة لانها داخلة تحت الكم المذكور وفي حكمه وقد ذكره … والنوع الرابع هو الكيفيات
الاستعدادية كالقوة واللاقوة وقد ترك ذكرها لانها لا وجود لها اصلا بل وجودها تبعا بالعرض
كالاضافات والامور النسبية فلذا اعرض عنها وتوقف المقولات مقولة الكم وهي تنقسم الى المتصل
والمنفصل فالمنفصل هو العدد والاعداد لما كان معانيها وحدودها وكيفية وجودها غير مخفية بل ظاهرة
مكشوفة فاللائق ترك ذكرها … وايضا كانت امورا عارضة لحدود خلقية موجودة بوجود حدود خلقية فلا يكون لها
حدود خلقية وانواعها فلا يحسن عدها من انواع حدود خلقية فلذا ترك ذكرها … في اكثر ما ترك ذكره ايضا
والكم المتصل قسمان قار يجتمع اجزاؤه في الوجود مثل الطول الذي هو الخط والعرض الذي هو السطح والتقدير
الذي هو تقدير الابعاد في الاقطار الثلاثة كالجسم التعليمي او في قطرين او في قطر كالسطح والخط ومثل الصور
كالكرة والاسطوانة والمخروط والدائرة وغيرها ويدخل تحتها انواعها مثل الاستقامة والانحناء وغيرها من الكيفيات
المختصة بالكم وقد اشار اليها بقوله والاعراض وقد جعل هذا القسم النوع الخامس من انواع حدود خلقية واشار
اليه بقوله ومنها اي من الانواع الستة منظور اليه ولكن منظور ليس له وزن كالمذوقات والمشمومات وليس له
لمس كالملموسات التي لها لمس وليس له حس ولون كالمبصرات التي لها حس ولون وليس له ذوق كالمذوقات
ولا باس ان يكون المذوقات خارجة عن ذلك ولا يبعد ان ينسب اخراج المشمومات الى الاول والمذوقات الى الثاني
ويكون هو والتقدير عطف على قوله ليس له وزن اي منها ما هو منظور اليه وهو ليس … وهو التقدير والاعراض وحاصله
ان النوع الخامس هو الكميات المذكورة التي هو منظور اليها التي ليست لها وزن ولمس وحس ولون وذوق وهي
التقدير والاعراض والصور والطول والعرض … ويحتمل ان يكون والتقدير … عطفا على قوله منظور اليه
والمنظور اليه الذي ليس له وزن ولمس وحس ولون وذوق عبارة عن العدد والكم المنفصل والتقدير اما
عبارة عن الكميات المتصلة القارة على ما قررنا واما القسم الثاني من الكم المتصل وهو الكم المتصل الغير القار
الذي لا يجتمع اجزاؤه في الوجود وهو الزمان والزمان هو مقدار الحركة والعمل وسائر ما يزاول ويصنع
ويفعل من الامور التدريجية حتى الكلام والصوت ولما كان كل من هذه الامور الغير القارة التدريجية
من باب واحد جعلها نوعا واحدا من الانواع الستة التي لحدود خلقية واشار اليه بقوله ومنها اي من
الانواع الستة العمل اي الاشتغال التي يزاول بالاعضاء المنطبقة على الزمان والحركات وفسرهما جميعا

بقوله والتي تقتضي الاشياء وتحللها وتكون بسبب تغير الاشياء من حال الى حال ويكون بسببها زيادة الاشياء
ونقصانها ثم فرع عليه بقوله فاما الاعمال والحركات اشارة الى ان الاعمال والحركات عبارة عما
يوجد في طريق السلوك الى ما ينتهي اليه الحركة والعمل لا ما ينتهيان اليه وينقضيان اليه من الاثر الباقي
بعد الحركة والعمل كالكلام الباقي اثره بعده لا اذا انقضا حركة لسانه كسائر الحركات الصادرة عن
البدن المسماة بالعمل والصادرة عن الاعضاء الاخر المسماة بالحركة وان رجع الى ذكرها بقوله فانها
تنطلق ان الاعمال والحركات تنقضي لانها في طريق السلوك ووقتها بقدرها لا اكثر منها فتحدد وتنقضي
وتوجد وتقدم فيكون وقتها وزمانها بقدر ما يحتاج اليه في سلوكها حتى اذا انتهت وفرغت من
السلوك عالحركة وصل الى الاخر والى الاثر الباقي بعد الحركة وهو المقصد من الحركة انقطع ذلك
الوصول والانتهاء الى المقصد بالحركة وافناها ما انقطعت الحركة وفنت وبقي الاثر كالكلام الذي
يذهب ويفنى ويبقى اثره المقصد منه كافهام الغير وتفهيم وغير ذلك وبه تم جواب سؤال عمران عن
حدود خلقه وبين حدود الخلق بكيفية الحدوث ومعاني الحدوث وانواع الحدوث ولما كان كلها اجابة
ببيان انواع حدوث خلقه لان بيانه انواع الحدوث يظهر كيفيتها ومعانيها اقتصر على بيان
الانواع ولم يتوجه الى الباقي وهذا الفصل والجواب منه احد الدلائل على صحة امامته لان هذا
الجواب صار احد الدلائل على صحة امامته لان هذا الجواب بعد السؤال بلا فصل والحصر في الانواع الستة
لا يمكن الا بالتأييد من عند الله سبحانه والا لعبد كونه مسددا بالروح المسدد الذي هو دليل الامامة وقد
الهمنا شرحه من بركات روضته المقدسة على ساكنها الف الف سلام وتحية قال عمران يا سيدي
الا تخبرني عن الخالق اذا كان واحدا لا شيء غيره ولا شيء معه اليس قد تغير بخلقه الخلق الى قوله وليس لك
على من توحيده اياه السؤال الرابع لا ربعة (?) متعلق بالتوحيد كان ولا شيء غيره ولا شيء معه ثم خلق الخلق الكريم
فالخالق ها هنا هو الله تعالى فلم يكن خالقا فتغير واذا تغير فكان ذاته محلا للتغير فكان فيها قوة واستعداد

فما كان كامل الذات وبهذا يبقى في وجوده الذاتي لان الواجب لا بد ان يكون كامل الذات وجميع كمالاته
بالفعل بحيث لا يكون فيه قوة واستعداد اصلا لان التغير من علامات الامكان وجوابه ع هو
ان الايجاد والخلق لا يستلزم الا تغير الاضافة بينه وبين خلقه بسببه تغير الخلق بتغيره بسبب امكانهم
المستلزم لسبق العدم الواقعي وتغيرهم من العدم الا انه لما ناتهم الى الوجود الوارد من العلة بتغير ذواتهم
واخراجهم من العدم الى الوجود وتغير هذه الاضافات بسبب الطرف الاخر لا بسبب تغير ذاته سبحانه
فتغير هذه الاضافات لا ينافي عدم تغير ذاته واما تغير الاضافات بنفسها بلا تغير ذاته تعالى بل
بتغير طرف الاخر فلا مضايقة ولا ضير فيه ولذا قال المحقق الطوسي في التجريد وتغير الاضافات ممكن
التقرير الثاني انه اذا كان الخالق سبحانه كان وحده لا شيء غيره ولا امر ثم خلق الخلق فلا محالة لا بد لتخلف الخلق المعلول
عنه الى وقت الخلق من علة لان ذاته ان كان تام العلية بلا احتياج الى تغير في ذاته حتى يصير تام العلية فلزم تخلف
المعلول عن العلة التامة وهو محال وان كان ذاته ما كانت تام العلية فتغير وصار تام العلية للخلق
الخلق بعدها صار تام العلية والفاعلية فتغير ذاته والتغير ينافي وجوده الذاتي كما مر والقائم حدوث
امر في ذاته وكان محلا للحوادث وقدم بطلانه وايضا ننقل الكلام الى ذلك الى وجه وهكذا فيتسلسل
والجواب الذي ذكره ع يمكن جعله جوابا عن هذا السؤال ايضا التقرير انه هو شبهة ازلية العالم بان تقرير
الجواب بان ذاته تعالى قديم وانه تام العلية والفاعلية ما تغير اصلا ولكن الخلق لكونه المعلول قد تغير
بسبب امكانه ومعلوليته المستلزم لسبق العدم الواقعي السابق على وجوده المستفاد من العلة فالتخلف لازم من جانب
المعلول لاستلزام الامكان والمعلولية لسبق العدم الواقعي ظرف تغير المعلول من العدم اللازم من امكانه
الى الوجود بتغير العلة اياه واخراجه الى الوجود وظهر بطلان شبهة الازلية ولما كان المجيب بانها وصاحب
الشبهة مستدلا فلا قضافة (?) فلانتهتم (?) في تمام الجواب ولبطلان الشبهة السؤال الخامس انه باي شيء عرفنا
الخالق والجواب انه عرفناه بخلقه بغيره وهذا السؤال كالجواب فان معرفته لا تكون الا بغيره الذي

هو المخلوق كان لا طريق هو قول الشيخ لا يكون الا بالسمع وبالنظر والاستدلال والبه يبان نحوه والاعتبارات التي من خلالها اشتمال طرفي القضية على الحكم وقضية ان العالم الصانع غير مشتمل على علة الحكم حتى يكون اولية والمشاهدات وليست هذه القضية منها ولا من الحدسيات ولا من التجربيات ولا من المتواترات ولا من الفطريات التي قياساتها معها فتعين ان يكون نظريا يستفاد الى الاستدلال لا يعلم الشيخ على نفسه لا يعلم فيتوقف الاستدلال من غيره عليه وغيره من المخلوقات السؤال الثالث انه اي شيء غيره الذي نعرف الله سبحانه به لكل الغير والجواب ان ذلك الغير الذي نعرف الله سبحانه به مشيته واسمه وصفته وما اشبه ذلك المذكور وكل ذلك المذكور من المشيئة والاسم والصفة وما يشبهه محدث مخلوق مدبر وبيان ذلك انه لما علم ان وجوده تعالى عين ماهيته ولذا لم يكن العلم به الا انه لا يكون بتعقل ولا توهم ولا تخيل وكذا صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والحيوة لما كانت عينه تعالى فلا يمكن معرفته بها ايضا كالذات وبقي صفاته الفعلية التي هي الافعال الماخوذة منها وهي اسماؤه كما ورد انه بعدما خلق الاشياء وصف نفسه باسماء ليدعوه بها فيكون وسيلة بينه وبين خلقه يتضرعون بها اليه فصفات الفعل كلها اضافات بينه وبين افعاله ويكفي لتصور الاضافة تصور طرفيه بالوجه ولا حاجة الى التصور الطرفين بالكنه وهذه الاضافات اي اسماؤه وصفاته كلها حادثة بحدوث الخلق وكل حادث مخلوق كالخلق مدبر ومدبره حكيم صانع وخلقه محادث تدبيره فمن ذلك المشية والارادة فانها حادثة لان تخلف المراد عن الارادة محال والا لم يكن ارادة لانه لا شك ان الذات مع الارادة علة تامة لا يجوز التخلف عنها قطعا على وفق قوله انما اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون على سبيل التصوير والتمثيل والا فلا كيف هناك نطق وقول بل ارادة فعل كما قرره ع في جواب سليمان المروزي فلا يكون ارادة ازلية هي عين الذات والا لكان العالم ازليا قطعا وكون الارادة ازلية والتعلق حادثا وكون الارادة الازلية متعلقة بوجود زيد فيما لا يزال فلا يخفى فساده لانه

كان الجواز الاخير ان العلة التامة هي التعلق الحادث وحضور الوقت فيما لا يزال وكان الارادة غير كافية وايضا ننقل الكلام الى التعلق وحضور الوقت الحادثين فظهر ان الارادة لا يكون ازلية وعين الذات بل هي حادثة من صفات الفعل وبحدوث الارادة والمشية حدوث الفعل وكذا سائر اسمائه وصفاته من صفات الفعل حادثة لان الفعل وكلها غيره تعالى ولكن الغير لا يستقل لانه سبحانه بالارادة والمشية والمشاورة وصفاته اولا وكلها غير ايضا كساير المخلوقات اختار هذا في جواب عمران عن بيان غيره تعرف به مشيته واسمه وصفته وحكم بان كل ذلك حادث مخلوق مدبر السؤال الرابع السؤال عما يميزه ممتاز عن الاشياء غير المتميزة عن الغير واجاب به نحو ما ذكر في قوله او نور السموات والارض بانه نور وفسر النور بالهادي لخلقه من اهل السماء والارض فهو مجاز بالوجه لا بالكنه وعلى سبيل التشبيه اذ النور على ما هو معروف لا يجوز ان يكون هو حقيقته وان كان الى معنى غير فانهم فيكون الجاز وحقيقة فيما ذكرنا الهادي الذي صح ذكره على سبيل صفاته وصفاته الاضافية التي هي صفات الفعل ثم نبه عمران وارشده الى انه اكثر من توحيدنا اياه اصفات فعل واسمائه التي هي اضافات ووجوه ونعرفه بهذه الوجوه والاضافات والسلوب وليس لك يا عمران طلب اكثر من التوحيد بهذه الوجوه سبيل وليس لك ان تسال عن الماهية وكنه الذات وتطلب التحقيق وما كان ينبغي لك هذا السؤال وبعد ما سالت فلا تسال العذر بمثله والاخلص لك جواب نعم قال عمران يا سيدي اليس قد كان ساكتا قبل الخلق لا ينطق ثم نطق الى قوله فهذا الستيفاد كل المسائل هاهنا فضل للموضع مستدلا في صدد اثبات عدم لزوم التغير عليه سبحانه والمجيب حافظ للموضع مانع في صدد اثبات عدم لزوم التغير عليه سبحانه وتقرير السؤال انه لا شك في انه كان ساكتا قبل خلقه الخلق لان النطق بالكلام انما هو بتوجيه الكلام الى الغير ومع عدم الغير وخلقه الخلق ليس احد يتوجه الكلام اليه وينطق معه وكان ساكتا لان السكوت عدم الكلام عما من شانه النطق بالكلام فكان سبحانه قبل الخلق لا ينطق وبعده نطق بالكتب المنزلة ونحوها بلا شك فقد تغير وصار محلا للتغير وقد كان التغير منفيا عنه بقولكم ايها

المجيب وتقرير الجواب ظاهر اذ ان السكوت عدم النطق عما من شانه النطق بل لا يقر السكوت الا بعد
ان كان ناطقا بالفعل وبالجملة لا شك ان السكوت والنطق ملكة وعدم فهما لا يجتمعان في المحل
ولا شك ان النطق حركة والسكون سكون خلاف الحركة والسكون انما هما من خواص الاجسام
لا يجري في المجردات التي لا مكان ولا زمان لها فما كان ان يتحققا الا في محل له مكان وزمان فهما
محال الا في الاجسام [illegible] ذلك لانهما من خواص الاجسام المكانية [illegible] واما الكتب
المنزلة [illegible] وكذا الكلام [illegible] الكلام في الغير
بتحقق [illegible] ذلك مثلا ونظير التوضيح وقال المثال والنظير وذلك المعنى انه لا يحتاج للسراج
انه سكت لا ينطق الا انه [illegible] ذلك ولا يحتاج للسراج انه ليضيء فيما يريد ان يفعل بنا لان
نسبة الضياء الى السراج انما يصح اذا كان الضوء فعلا صادرا منه وكونا ووجودا ناشيا منه
وليس كذلك لان السراج ليس [illegible] الضوء فلا معنى لاسناد فعل اليه وكونه مريدا لما يستضاء له
يصح ان يتبع اضافة [illegible] على سبيل [illegible] الفعل [illegible]
عمران بما لا يعلمه [illegible] والتامل [illegible] عليهم [illegible] المذكور حتى انتصر
وصار [illegible] قال عمران يا سيدي [illegible] الذي كان عندي
ان الكائن قد تغير في فعله عن حاله بخلقه الخلق قال الرضا عليه السلام احلت يا عمران في قولك ان الكائن
يتغير في وجه من الوجوه حتى يصيب الذات منه ما يغيره يا عمران هل تجد النار يغيرها تغير نفسها
او هل تجد الحرارة تحرق نفسها او هل رايت بصيرا قط راى بصره قال عمران لم ار هذا الا ان تخبرني يا سيدي
اهو في الخلق ام الخلق فيه قال الرضا عليه السلام جل يا عمران عن ذلك ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه
تعالى عن ذلك وساعلمك ما تعرفه ولا قوة الا بالله الى قوله فقام الرضا عليه السلام الى الصلاة وقام عمران فقال يا سيدي
يا عمران انه لقائل ان كان في مذهب الدهرية الطبيعيين ويعتقد ان العالم واجب
الوجود لذاته ويتغير الخلق بتغير الواجب الوجود لذاته وافراده [illegible] اي الواجب الوجود لذاته

على سبيل المباشرة [illegible] اطلاع [illegible] بتوحيد الصانع للعالم الخارج عنه او يري
راي الصوفية القائلين بوحدة الوجود وبان العالم مظاهره ويتغير بتغير الخلق سيما بان العقول او
الماهيات عوارض لهذا الوجود الذي هو واجب الوجود لذاته فيتغير بتغير الخلق يتغير الواجب
ولذا في هذا السؤال كرر وصرح بان الذي كان عندي وفي خيالي وخاطري ان الكائن تعالى قد تغير
في فعله عن حاله ايضا بخلقه الخلق والسؤال الاتي حيث سال انه تعالى في الخلق ام الخلق فيه ايضا يشعر
بما ذكرنا وقد اجابه عليه السلام بانك احلت يا عمران اي اتيت بشيء محال بان الكائن اي انه تعالى يتغير
في وجه من وجوه التغير لانه تعالى اذا تغير بخلقه الخلق فخلقه الخلق عبارة عن تغيره من عدم الخلق الى
الخلق يعني تغير ذاته من حال عدم كونه خالقا الى حال كونه خالقا لكن لما كان هذا التغير في حال
حال تغير الاضافات وتغير الاضافات محال فلا قصور فيه فان قال عمران انه تعالى تغير
بسبب التغير الى خلقه الخلق فمعناه ان هذا التغير الى خلقه الخلق صار سببا وعلة لتغير ذاته في نفسه
فيصيب ذاته منه اي من التغير بوجه من الوجوه ما يغير ذاته غيره في بقاء ذاته في الحالتين ذاتا واحدة
فالذات التي قبل الخلق غير الذات التي بعد الخلق لانه تغير بخلقه الخلق مع ان تغير الحالتين انما
يكون مع بقاء الذات فلزم ان يكون الذات بخلقه الخلق باقية وغير باقية وهذا اجتماع
النقيضين المحال فقد اتى عمران في قوله بشيء محال ثم انه عليه السلام شرع بعدما صحح ان التغير لا يجوز
فيه تعالى بوجه من الوجوه لانه لو تغير بوجه الى وجه كان يصيب ويحصل لذاته تعالى من هذا التغير
ما يغيرها ويحصل الذات غير الذات لانه يغير الذات فلا يبقى الذات ذاتا واحدة وخلقه
الخلق وان كانت طارية حادثة فليست تغيرا في الحقيقة وان كانت تغيرا ظاهرا الا انها تغيير بسبب
التغير الاضافة وتغير الاضافة انما يكون بسبب تغير الطرف الاخر للاضافة لا بسبب الطرف الذي

الى

انوار الذات مثل الذات لا تغير فيه بوجه من الوجوه كما قرره عم وخلقه للخلق ليس سبب الاشتغال فيه
تغير بسبب التغير الطور الاول مع بقاء ذاته بعينه بلا تغير اصلا ولكن الزم عم الاتيان بالمحال على
قوله ان خلقه للخلق تغير وسببه تغير ذاته فتغيره لك بسبب تغير الذات فلذا شرع عم بعد هذا التصحيح بتصوير
بطلان قوله واعتقاده بثلثة امثال الاول ان النار اذا تغيرت في نفسها الاحسن بتغير النار
بقوله مخاطبا لعمران يا عمران هل تجد النار يغيرها اي تغير النار تغير نفسها يعني تغير نفسها صار
سببا لتغير النار والاستفهام استفهام انكار يعني لا تجد النار كذلك لانه باطل ظاهر البطلان
لان تغير نفس النار اما ان يكون ببطلان نفس النار او ببقاء نفسها فان كان الاول فقد بطل
النار وانعدمت فكيف يكون تغير نفسها بسبب تغيرها والا كان الشي سببا لنفسه وهذا باطل
وان كان الثاني فيكون النار نفسها باقية في الحالين وتغير حالها وصفاتها فما كان تغيرها تغير
نفسها لانه لو كان تغيرها فاما ان يكون بطلانها بالمرة ومعه بطلانها واما ان يكون تغير حالتها
وصفتها مع بقاء نفسها وذاتها فان كان الاول لزم بقاؤها وعدم بقائها وهذا محال وان كان
الثاني لزم سببية الشي لنفسه وكان بمنزلة قولك تغير نفسها بسبب تغير نفسها وتغير نفسها معين الشيء
تغير نفسها هذا التغير وهذا كما ترى فان قال في كل الحال تغير صفتها وحالتها صار سبب التغير اي
لتغيرها باعتبار حالة من احوالها فيكون تغير حالته سبب التغير حالة اخرى مع بقاء الذات في الحالين
كلها قلنا اما اولا فالعبارة لا تفي بذلك لانه قال تغير الكائن لخلقه للخلق وليس الكائن الا الذات
البسيط البحت كما مر مرارا في كلامه عم وليس له تعالى صفة الا خلقه للخلق وهذا الكلام مر في كلام المثل
بالنار للتمثيل الا انك فلا يطابق هذا الكلام القول بان للموضوع ليس الا ذات النار وصفة تغيرها نفسها
ليكون المثل مطابق فالقول بان تغير حالة وصفة صار سبب لتغير حالة وصفة اخرى باطلا واما ثانيا
فلانا نستعمل الكلام لا تلك الصفة ونقول فيها ما قلنا اولا في خلقه الخلق وهكذا في المثل الثاني نعرض
ما نقول في الثاني لكي يكون مطابق الاصل ان الحرارة لا تحرق نفسها فلا تقبل سبب الفناء ذاتها فكون
نفس ذاته صار سبب خلقه للخلق الصادر عنه سببا لتغير ذاته وفيما نحن فيه كان ذاته سببا لتغير ذاته و
فنا لله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا كما هو الظاهر بالنسبة للكلام ولكن عم مثل بالحرارة لخصوصها
بناء على شدة المناسبة وقال مخاطبا لعمران على سبيل استفهام انكار وهل تجد الحرارة تحرق نفسها

يعني

يعني لا تجد البتة كذلك اللازم صيرورة الشيء بسبب فعله سبب الفناء نفسه لكون نفسه ظاهر البطلان
لان الالي لخلقه للخلق فعل من افعال فاعل تام الفاعلية او علة موجدة موجبة مع الارادة لخلقه للخلق و
ايجاده وبقاء المعلول مع انعدام العلة في مثل محال فكيف يكون مثل هذا الفعل سبب التغير الفاعل
فنائه بالمرة او تغير ذاته عن حالته التي يكون عليها حال الايجاد حتى يبطل علية اي بطلان
فعله المعلول فلا شك ان مثل هذا الفعل لا يصير سبب تغير مثل هذا الفاعل وهكذا نقول في المثل
الثالث ونعرض فيه جميع ما هو متحقق في الاصل حتى كان المثال مطابق للاصل الممثل له وحج يلزم جميع
ما لزم في الاصل لان الحرارة لا تكون فاعلة للاحراق فكيف تحرق نفسها واذا احرق نفسها فانعدمت
نفسها واذا انعدمت فما بقيت نفسها فكيف يكون فاعلا لاحراق نفسها مع عدم بقاء نفسها في حال
الاحراق فكانت باقية وفانية في حالة واحدة وفاعلة وقابلة في حالة واحدة وهذا كله محال التالي
ان الرؤية فعل صادر عن البصر والبصر علة لها والمرئي منفعل لها فلو كان البصر رائي بصره لكان
البصر علة ومنفعلا في حالة واحدة معا وهذا باطل فلو كان الله تعالى علة لخلقه للخلق وسببه متغير
لنفسه وذاته فذاته متغير او متغير في حالة واحدة وفاعلا ومنفعلا في حالة واحدة مع كونه بسيطا محضا
ليس فيه تعدد واجزاء اصلا ولا فيه مادة واستعداد لانه محال لكون البصر بعينه رائيا وهو مرئيا واليه اشار
عم مخاطبا لعمران او هل رايت بصرا ابدا قط يرى نفسه استفهام انكار اي ما رايته ولذا قال عمران لا جواب عم
لم ار هذا في المثل نعرض ايضا جميع ما هو متحقق في الاصل فيلزم جميع ما لزم في الاصل بلا تفاوت وظهر مما
ذكرنا تفاوت الامثال الثلثة في ضرب عم مع انطباق الكل واما السؤال الثاني فهو متوجه بما ذكرنا من
كون عمران الاعتقاد دالهرية او الصوفية القائلين بوحدة الوجود وتقريره ظ وجوابه عم صريح في بطلان
المعتقد وهم جميعا وقوله تعالى والله بكل شيء محيط معناه محيط بكل شيء علما وقدرة كما ورد في الاخبار وفي كلام
ارسطو في اثولوجيا الى معرفة الربوبية لان علمه وقدرته اللذين هما عين الذات محيط بكل شيء فكانه
تعالى محيط بكل شيء وتقرير الجواب الظاهر واما تقرير المثل بالمراة فهو انه لما كان حاصل سؤاله انه اذا كان
هو في الخلق او الخلق فيه كان عالما بالخلق حقائقها وعلى اتحاد العاقل والمعقول على ما ذهب اليه فرفوريوس
من الفلاسفة واذا لم يكن فكيف يكون عالما على ما مر سابقا وحاصل الجواب انه لا يلزم في العلم ذلك كما ان

السائل مستدلا بما قبله والمجيب بانه حافظا للوضع ويكون المنع لمانع لكنه عم ما الكنز المنع فقط ذكر سنده
وسند ذلك المنع فقال الحافظ يا عمران هل يكن علمك ما توقف به اي يتوقف امر ما اعلمك اخبرنا عن المراة
انت فيها ام هي فيك فان كان ليس واحد منكما في الاخر فباي شيء استدللت بها على نفسك يا عمران
بها اي بالمراة على نفسك فمع عدم كون احدكما في الاخر حصل لك طريق معرفة نفسك بالمراة فهذا السند
للمنع الذي جعله اصل الجواب ثم قال عمران في جوابه عن طريق معرفته نفسي بالمراة بضوء بيني وبين
المراة الذي خرج من عيني الى المراة وانعكس منها الى الضوء لا الذي هو بيني وبين المراة القائم بفضاء
العالم به ليل ما قال ع في جوابه بقوله هل ترى من ذلك الضوء في المراة اكثر مما تراه في عينك الاستفهام
فاجاب عمران بقوله نعم وسلم ان هذا الضوء فيها اكثر مما في العين ولو كان المراد الضوء القائم بفضاء
العالم لما كان لهذا الجواب والسؤال معنى الا بتكلف بعيد ومع ان ما الخاطر مما ان يرى هذا الضوء
اكثر مما احاط بالعين ثم قال ع مخاطبا لعمران ارناه الضوء فلم يقدر عمران على الجواب وسكت
والظاهر ان سكوته كان لاجل ان الضوء ليس بمرئي بالذات بل المرئي بالذات هو اللون بشرط
الضوء سواء كان الضوء هو ضوء البصر او الضوء القائم بالهواء فلما لم يكن الضوء مرئيا وطلب
منه ارائة الضوء سكت عمران عن الجواب ويمكن ان يكون غرضه ع اعلام عمران واقراره بان
الاشياء الموجودة لا تنحصر في الموجودات المحسوسات والمرئيات وان ما يكون سببا للعلم والمعرفة
لا ينحصر في كون الشيء في الشيء واتحادهما وان علمه بالاشياء لا يلزم ان يكون بحلوله هو في الخلق
ام الخلق فيه بل هو بحيث انه كالمراة والعلم الطريق الانكشاف والحضور سواء كان بحضور الاشياء
انفسها او بحضور الصور المرتسمة في المبادي العالية من اللوح والقلم والعقل وغيرها من المدارك مثل كتاب المحو والاثبات
وغيره ولا يحتاج في العلم السابق على الايجاد الى الغير والعلم الاجمالي بجميع الاشياء الذي هو عين الذات وهو بعينه العلم
التفصيلي بالصادر الاول وبعد صدور الصادر الاول وارتسام الاشياء فيه بالتفصيل وحضوره مع الصور
المرتسم فيه حصول العلم الثاني بالتفصيل بالاشياء الصادرة عنه بعد الصادر الاول قبل الايجاد

ما بعد

ما بعد الصادر الاول بالحضور كما في المراة بلا قصور ونقص كان العلم السابق على الايجاد حاصل اجمالا
وتفصيلا بالنسبة الى كل معلول بلا احتياج الى الغير والعلم الكمالي الاجمالي الذي هو عين الذات وفي
التفصيل وان احتاج الى الغير في غير الصادر الاول لكنه لما لم يكن كماليا فلا ضير فيه وظهر من هذا ان التمثيل
بالمراة ظاهر للاشارة الى ما ذكرنا ولم يحر جوابا كما نقل في القاموس ما احار جوابا ما رد واما قوله ع
بعد سكوت عمران عن قوله فلا ارى النور الا وقد دلك ودل المراة على انفسكما دليل على الرائي والمراة عليهما
وطريق علمهما بانفسهما وليس فيهما ولا هما فيه فاذا لم يكن هو في الخلق ولا الخلق فيه لا يلزم ان لا يكون عالما
بالخلق بل كالمراة يعلم بنفسه والاشياء بالنور الذي ليس بنفسه ولا فيه بل هو امر خارج بلا اختلاط
في احد الطرفين ثم قال ع ولهذا امثال كثيرة غير هذا الفرق وانه تمثيل للتوضيح ولا مثال ايضا موضحة
للمقال لا يجد الجاهل فيها مقالا ولا جدالا ومنازعة لانها ناقضة لما ادعاه عمران من ان علمه لا يحصل الا
بان يكون هو في الخلق او الخلق فيه ثم قال ع ولله المثل الاعلى اشارة الى ما في الكتاب انه كيف يكون له
المثل وليس كمثله شيء فرده ع بان له المثل الاعلى فلا غبار ولا قصور فيه وباقي العبارات ظاهرة
لا يحتاج الى الشرح وقوله فدار ضاه الى المجلس معناه انه ع كان مصليا في البيت الذي فيه المجلس فقام
وعبر لما كان ووضع للمعاد المامون وطرح بين جعفر فاد غم مجلس ويحل الذي كان جالسا وقت الاجتماع
ودعا بعمران وقال سل يا عمران هذا ما فهمته من هذه المناظرة ببركات روضته المقدسة وهو ع
اعلم بما قال والله اعلم بحقيقة المقال قال يا سيدي الا تخبرني عن الله عز وجل هل يوحد بحقيقة او يوحد بوصف
قال الرضا ع ان الله المبدئ الواحد الكائن الاول لم يزل واحدا لا شيء معه الى قوله والمؤلف
لا تدل على غير نفسها بتغير عمران عن انه سبحانه اولا بالكلام وفي هذا السؤال الذي هو حيلة كانه حيل فيه الى
الحق واشعار بالكلام وحاصل السؤال ان توحده تعالى هل هو بحسب حقيقة ذاته فهو واحد بذاته وتوحده
بنفس ذاته لا بوحدة عارضة او توحده بوصف عرض له يجعله واحدا لان الوصف مثلا الوجودات
الى صله في الماهيات الامكانية كلها مشتركة في وصف وجوب الوجود لذاته لتكون العالم بما هو عالم
واجب الوجود لذاته كما هو مذهب الدهرية والصوفية القائلين بوحدة الوجود فيكون متوحدا ع

بوصف هو وجوب الوجود لذاته فيكون هذا السؤال من جملة الشبهات سؤال الاسولة السابقة موجها الى انه
كان على احد المذهبين وجوابه بحكم اختيار الشق الاول على سؤال المحقق ايضا لكن ببيان شاف
وبيانه كما قرره بقوله انه لما كان الله سبحانه هو المبدع اي المظهر المخرج لما سواه من العدم الى الوجود
ابتداء من غير سابقة شيء اصلا سوى ذاته المقدسة وفيه اشارة الى ان توحده لا يكون الا بحقيقة ذاته لا
توحده بوصف وذلك لانه ان لا يكون هو المبدع على الاطلاق لان الوصف حينئذ لم يكن على حقيقة ذاته والا
لما كان وصفا فلا يكون مبدعا له والا لما كان وصفا بل معلولا له والمعلول لا يكون وصفا والا لما كان في
مرتبة بلا مع الشيء واحد فظهر منه انه توحده لا يمكن الا ان يكون بالحقيقة ذاته ولا يمكن ان يكون بالوصف وايضا
لما كان سبحانه هو احد على ما هو مسلم عندهم فنفي السؤال وفيه ايضا اشارة الى ان توحده لا يمكن ان يكون بالوصف
والا لم يكن واحدا لان الوصف لما كان غير حقيقة ذاته فيكون ثانيا له تعالى الله فلا يكون واحدا بل
يكون هو والوصف اثنين فلا يكون واحدا على ما هو مسلم عندهم وسائر الكيفية توحده ووحدته هو ذاته
او هو بالوصف وايضا لما كان سبحانه هو الكائن الاول والموجود الاول بلا اول قبله ادعى والا لما كان
اولا فقط على ما هو مسلم عندهم وفيه ايضا اشارة الى ان توحده لا يمكن ان يكون بالوصف والا لما كان
سبحانه فقط هو الكائن الاول بل يكون الكائن الاول اثنين هو والوصف معا لا هو فقط وايضا
لما كان سبحانه لم يزل واحدا لا شيء معه وفردا لا ثاني معه وفيه ايضا اربع اشارات الى ان توحده لا يمكن
الا بحقيقة ذاته ولا يمكن بالوصف احدها في قوله لم يزل واحدا وثانيها في قوله لا شيء معه وثالثها في
قوله فردا ورابعها في قوله لا ثاني معه وبيان الاشارة ظاهر لان توحده لو كان بوصف هو غير حقيقة
ذاته لكان الوصف لم يزل معه وثانيا له وهو خلاف لم يزل واحدا ولا شيء معه وفردا ولا ثاني معه بل كان
على الخلاف فلما كان الله سبحانه هكذا كما ذكره بقوله الى قوله لا معلوما فلم يمكن ان يكون توحده بوصف حقيقي
زائد على حقيقته الذاتية ولم يمكن ان يكون توحده الا بنفس ذاته وحقيقته وبعد ذلك اشار بقوله الى انه
كما لم يمكن ان يكون بالصفات الاضافية والسلبية الزائدة على الذات التي هي صفات الفعل كما ان
الاولى من صفات الذات وهذه الاشارة في قوله لا معلوما حتى يمكن ان يكون الصفة المعلومية والصفة
الاضافية التي هي نسبة المعلومية الى العالمية وذلك مبني على ان الحضور الشيء عند ذاته ليس علما وهو

المسمى

المسمى بالعلم الحضوري والا فذاته سبحانه حاضر عنده ذاته في مرتبة ذاته فاذا كان هذا الحضور علما فكان في
مرتبة ذاته معلوما لذاته بل وكان عالما ايضا بذاته وعلما ايضا فقد ظهر ان هذا مبني على ان هذا الحضور ليس علما
والا كان معلوما وليس منه غيرها ايضا كان مبنيا على ما ذكرنا كما سبق الا ان يقال المراد لا معلوما اي بالعلم التفصيلي
لانه العلم حقيقة لان حصول الحضور والحضور المذكور علم اجمالي وليس بعلم حقيقة او المراد ليس معلوما
لاحد لانه لا احد في تلك المرتبة فلا يحصل الاضافة الزائدة واما معلوميته لذاته فهي ما كانت عين ذاته
فلا يحصل فيه امر وراء ذاته البسيط بل لا حصول صفة حتى توحده بها وايضا لا مجهولا شيء لا لنفسه
ولا لاحد لانه لا احد في هذه المرتبة ولا لنفسه لانه كان معلوما بالحضور عند نفسه في هذه المرتبة لكنه لا
يحصل له صفة بهذا الحضور لانه عين الذات وهذا يرجح ما ذكرناه اخيرا في توجيه قوله لا معلوما وايضا
لا محكوما ولا مشارا بها الا انها فرع كونه مذكورا وهو ما كان مذكورا كما اشار اليه بقوله ولا مذكورا وانما لم
يكن مذكورا لان المذكور هو ما حصل في الذهن تعقلا وتصورا وتخيلا او توهما حتى يذكر بالعبارة لان الالفاظ
المذكورة انما هي بازاء المعاني الذهنية لما لم يحصل في الذهن لم يذكر وهو سبحانه في مرتبة ذاته قبل ايجاد غيره
غير حاصل في ذهن اما بالكنه والحقيقة فابدا واما بالوجه وصفات الاضافية والسلبية فلعدم ذهن في
تلك المرتبة والاحكام والاشارة انما تتعلق بالمذكور باعتبار كونه ايضا او محتملا وايضا سبحانه لا نسيا في تلك
المرتبة لانه فرع كونه مذكورا حتى يصير منسيا واذ ليس مذكورا في مرتبة الذات فلا يكون منسيا فيها وايضا سبحانه
لا شيئا يقع عليه اسم الشيء من الاشياء غيره اذ لا شيء غيره وقوع اسم الشيء فرع الشيء فلا يمكن ان يقع له
سبحانه شيء من الاشياء اذ لا شيء غيره وايضا سبحانه لا من وقت كان ولا الى وقت يكون لانه سبحانه ازلي
ابدي وقبل القبل ولا قبل قبله وبعد البعد ولا بعد بعده خارج عن الزمان والمكان اذ هو موجد الزمان
والمكان فيكون فوق الزمان والمكان وعالم الربوبية عالم اللازمان واللامكان وذلك كله من
لوازم الوجوب الوجود الذاتي وايضا سبحانه لا بشيء قام ولا الى شيء يقوم ولا الى شيء استند ولا
في شيء استكن لان هذه كلها من لوازم الجسم والجسمانيات ومنافية للوجوب الوجود الذاتي وذكر
المذكورات كلها جاء في شأن الله سبحانه قبل خلقه الخلق اذ لو كان في هذه المرتبة لا شيء غيره حتى

والبدايات رقم بقوله وذلك كله قبل الخلق اذ لا شيء غيره فقرره عكرانه سبحانه قبل خلقه الخلق كان مع الله
تام الالوهية متوحدا تام الوحدانية موجودا واجبا وجوده لذاته مع انه لا موجود الا هو التشخص
لا ذاته الا بكثير انفكاك عنه وقد ذكر انه سبحانه قبل الخلق ليس له وصف حقيقي ولا اضافي اصلا
كما ذكره وقررناه منفصلا فظهر ان توحده لنفس ذاته وحقيقته وليس توحده بوصف ثم لما كان
لقايل ان يقول لما اوقع حكم على الله سبحانه من كونه المبدئ الواحد الكاين الاول الى الاخر ما ذكره وكلها
صفات فلا ضير في ان يكون توحده بكون بسبب وصف كونه واحدا وكونه مبدئا الا غيرها فقال انه
في رده وما اوقعت انا عليه من الله سبحانه من الكلام اي ان كل ما وقعت انا عليه سبحانه فهو اي كل
ما اوقعت عليه وهو المبدئ الواحد الكاين الاول الى الاخر صفات محدثة بعد الخلق وترجمة ترجمت
انا هذه الصفات المحدثة بعد الخلق لضيق العبارة وضيق النطق ليفهم بها اي بهذه الصفات
ذاته سبحانه من فهم ومن له قوة الفهم والادراك والشعور وهذه التعبيرات لا مندوحة عنها والا
كان امر التفهيم والتعليم مسدودا وظهر من كلامه الى قوله واعلم جواب عمران تماما وان توحده ليس
بذاته وحقيقته لا بوصف حقيقي ذاتي ولا بوصف اضافي او سلبي من صفات فعله وان الاوصاف
الجارية عليه سبحانه في القرآن ومن اسمائه كلها صفات فعله وكلها اضافات وسلوب وكلها
صفات حادثة بعد الخلق تابعة للخلق وان صفات الحقيقية عين الذات لا يمكن التعبير عنها كما
لا يمكن التعبير عن الذات الا بطريق الصفات الاضافية ولذا قال هي صفات محدثة مع ان الوجه
والوجود منها يمكن ان يكونا صفة ذاتية بل ذاتية البتة مع انه عده من الصفات المحدثة فلابد
فيهما من الاعتبار حتى يكونا باعتبار ذاتية وباعتبار محدثة وكان التعبير واقعا باعتبار الحدوثية
لا باعتبار الذاتية وكذا الحال في ساير الصفات الذاتية ولابد فيها من الاعتبارين حتى يصح
التعبير ولما تم الجواب عنه جر الكلام الى حال الخلق بعد ذكر حال قبل الخلق فشرع بعد تمام
الجواب الى ذكر انواع الخلق بهذا الترتيب واشار الى انه بعد تمام الجواب وانه نوع آخر من

الكلام

الكلام لا دخل له بما قبله واما فقال عليه السلام واعلم ان الابداع والمشية والارادة معناها واحد واسماؤها
ثلثة اشار به الى الخلق الاول من مخلوقاته كما يشير الى ان الخلق الاول هو ابداعه عز وجل الابداع وان اسم
عز وجل سابق للابداع والابداع سابق للحروف مع ان اول ابداعه وارادته ومشيته الحروف وان
الابداع خلق ساكن لا يدرك بالسكون وانما صار خلقا لانه شيء محدث والله الذي احدثه فصار
خلقا له وانما هو الله عز وجل وخلقه ولا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما وبيان ذلك كله يتبين بتبيين
امرين الاول انه قد وقع الخلاف بين اساطين الحكماء سيما المتطببين في اول ما خلقه الله عز وجل
فمذهب المشائين الاول انه تعالى كان ولم يكن معه شيء وان اول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات
العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما مر في العلم المتقدم وبينه بعضهم بان واجب الوجود
اذا كان يعقل ذاته يعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي
معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب
الوجود لذاته فهو بعينه كونه مبدءا للوازم اي المعقولات بل انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما
وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل ذاته عنها او يستكمل بها او يتصف بها كما انه بحيث
يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان يوجد له فاوصف فانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به
لانه يصدر عنه هذه الامور لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور معقولات لا مثلا ان تلك الصور يصدر
عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهي معقولة فنفس وجودها عنه
نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات
جوهر فيه جميع صور الممكنات والاول اختيار المعلم الاول ارسطو والثاني اختيار افلاطون
وقد قرر الشيخ في الشفا المذهب الاول على وجه البسط واتى مع فوايد اخر بقوله ثم يجب ان يعلم
انه اذا قيل عقل للاول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس على المعنى الذي في
كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور

في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من كل الصور الفائضة
عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء واعلم ان المعنى المعقول قد
يوخذ من الشيء الموجود كما عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون
الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك
الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت
ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هذا فانه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ويعلم من
ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده
لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير والوجود وانه
عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وهو عاشق
ذاته التي هي مبدأ كل نظام خير من حيث هو كذلك فيصير نظام الخير معشوقا بالعرض لكنه لا يتحرك
الى ذلك عن شوق فانه لا ينفعل عنه البتة ولا يشتاق شيئا ولا يطلبه فهذه ارادته الخالية عن
نقص تجلبه الشوق والانزعاج بقصد الى غرض ثم انه رحمه الله نقل اللوازم المذهب الاول والى
نقل المذهب الثاني بقوله فيقول المنطقي حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول
كاللوازم اللاحقة او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصورة مفارقة على ترتيب موضوعة
في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصورة ارتسمت
في ايهما كانت فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له
انها فيه ومعقولة للاول انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدأ لها وانه يفيض
وجودها اولا وبالمعقول منه انه مبدأ المتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود
تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي
والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات الاول فيدخل

في

في جملة ما للاول يعقل ذاته مبدأ لها ثم اشار رحمه الله الى فساد المذهبين وتوقف في الترجيح بقوله
فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا
تكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت
الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض المحال الذي ذكرناه قبيل هذا المحل فينبغي
ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة هذا ما في الشفاء واما في الاشارات فقد اختار المذهب
الاول وحاصل ما ذكره فيها على ما قرره المحقق الطوسي ان الواجب احد وحدته لا يزول
بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه موافقا لما ذكره المعلم الاول في هذا المطلب حيث قال في الفصوص
واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل
من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل
بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وحمل هذه العبارة على العلم الاجمالي كما حمله بعض في غاية البعد
والظاهر ان الفارابي ايضا اختار المذهب الاول كالشيخ ثم ان المحقق الطوسي اختار المذهب
الثاني نحو ما حققناه بما تقدم واعترض على المذهب الاول في شرحه على الشيخ بانه لا شك في ان القول
بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة
المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما
يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء القدماء القائلين
بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائين القائلين باتحاد
العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني واعترض ايضا
على الشيخ الفاضل المدقق الشيخ ابراهيم الكردي الشهرزوري بان صدور الصور المعقولة
المتكثرة دفعة عنه تعالى ينافي قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد انتهى انه يبطل الابداع

والمشية والارادة بمعنى واحد وقد وقع في الفصل سيما الاخبار التي عليها بنا حتى البداوان المشية والارادة والقضا والقدر والامضا والابرام عبارة عن مراتب العلم الاجمالي والتفصيلي فاذا كان الابداع مرادف المشية والارادة فكان الابداع ايضا من مراتب العلم وما جعل عند الابداع خلقا فلزم كونه متعددا متكثرا او ما جعله مجردا فلزم كونه صلوا واحدا فيكون الابداع على هذا عبارة عن الصور العلمية المتكثرة الصادرة عنه سبحانه المتقدمة على جميع الصور والايجادات لانه جعله خلق الاول من الله سبحانه اذ ابتداء الاحرار فيعقول العجما ذكره من ان الابداع هو الخلق الاول من الله سبحانه يكون عبارة عن الصور العلمية المتكثرة الصادرة عنه وهو سابقة على الايجادات العينية على ما هو مختار الكيماني الملطي موافقا لما افاده الشيخ في الاشارات وغيرها فيكون جميع الايجادات العينية معلولة بالعلم التفصيلي السابق على الايجاد العيني ويكون قوله عند الابداع والمشية والارادة بمعنى واحد وابداعه ثلثة ظاهر الانها كلها عبارة عن العلم ومراتبه كما هو الظاهر من الاخبار الاخر وقوله وكان اول ابداعه وارادته ومشيته الحروف ايضا ظاهر لان معناه وكان اول صورة العلمية واول ارادته ومشيته كان متعلقة بالحروف التي جعلها اصلا لكل شيء لانها اسباط ومنها تركيب ما هو دليل على كل مدرك وما ادراك كل ما هو فاصل لكل مشكل وكاشف لكل معضل ومبين لكل مبهم وبتلك الحروف نفسها او بتراكيبها تعرف كل شيء من اسم حق او باطل وبها يتميز كل منها عن الاخر وفي بعض النسخ يعرف بدل تفريق وما لها واحد وكذا بها وبتراكيبها تمييز كل فاضل ومفضول وحق وغير معنى عن الاخر وتفريق كل عن كل وفي بعض النسخ بدل الفضل على وهو انسب عليها اي على هذه الحروف اجتمعت الامور كلها لانها دالة بتراكيبها على جميع الاشياء ولم يجعل للحروف التي في مرتبة ابداع اسماء لها اي في مرتبة كون الحروف صورا علمية معنى غير انفسها لانه لم يكن في تلك المرتبة شيء حتى يكون الحروف بازائه وادالة عليها ويكون معنى لها لان مرتبة الصور العلمية مرتبة اول ما صدر فلا يكون في تلك المرتبة الا الصور العلمية فلا يكون شيء في تلك المرتبة حتى يكون معنى للحروف ويكون الحروف متناهية في تلك المرتبة لان اللاشياء انما تتحقق في التركيب ولا تركيب هناك ولا وجود لها اي لا وجود في الخارج والعين للحروف لانها مبدعة بالابداع اي لان الحروف في تلك المرتبة اي مرتبة الابداع هي الصور العلمية الموجودات العينية لان

الابداع هو الخلق الاول المحدث الصادر عنه لان اول ما صدر هو الصور العلمية العينية فاذا كان ابداعا اي صورا علمية صادرا اولا لا يكون موجودا فالحروف ما دامت مبدعة بالابداع لا تكون موجودة واذا كان النور في هذا الموضع اي موضع صدور الاشياء عنه سبحانه او فعل الله الخارجي اي ربح والعين وكان النور هو نور السموات والارض وكان الحروف من المفعول بذلك الفعل الذي هو اول فعل الله كان الحروف هو الخلق الذي كما سيقرره ثم بعد من الخلق الموجود في الخارج بخلاف الخلق الاول الذي هو الابداع الذي هو الصور العلمية الصادرة فالحروف في تلك المرتبة كانت غير موجودة وفي هذه المرتبة كانت موجودة وكانت حصلا صادرا بالصدور الخارجي والتعبير عن الحروف الموجودة في السموات والارض باعتبار معانيها احد لولا ان اسماؤها وكل وجود نور والخفي جسد وعدم بعده ثم انه شرع في تعداد الحروف وما يتعلق بها بقوله وهي الحروف الموجودة من الحروف التي عليها الكلام والعبارات كلها بتركيبها بانواع التراكيب فعليها بناء الكلام والكلمات لتركيبها الكلام والعبارات كلها صادرة بهذه الحروف من الله سبحانه علمها الخلق بالالهام او الالقاء في قلوبهم والهامهم معانيها او بطريق الوحي بوساطة الانبياء ثم بين عدد ها بقوله وهي الحروف ثلثة وثلثون حرفا فمنها اي من تلك الحروف ثمانية وعشرون حرفا تدل على لغات العربية ومن الثمانية والعشرين اثنان وعشرون وفي بعض النسخ اثنا عشر تدل على لغات السريانية والعبرانية وظاهر كلامه ان الالف لكثرة وتحركه حرف واحد كساير الحروف بلا فرق كما هو اللائق وان لا ليست من حروف التهجي السريانية هو بابل الواقع على نهر سورا وهو الفرات والعبرانية هي لغة قوم موسى فهم بنو اسرائيل التي عليها نزلت التورية والانجيل والزبور ومنها اي من تلك الحروف الثلثة والثلثين خمسة احرف متحرفة اي متبدلة متغيرة في ساير اللغات من العجم لاقاليم اللغات كلها العجم يقابل العرب في لغات العجم تشمل الفارسي والتركي والهندي وكلما هو غير لغة العرب وهذه الحروف الخمسة التي حرفت يشبه كما هي الموجودة في لغة الفارسي وهي الكاف والجيم والزاء وغيرها والعرب لا يقدر على التكلم والتنطق بهذه المحرفات ولذا قال ثم وهي خمسة احرف تحرف من الثمانية والعشرين الحروف من اللغات فصارت الحروف ثلثة وثلثين فاما الخمسة فتحج ولا يجوز ذكرها اكثر مما ذكرنا اي الحروف المتغيرة الخمسة التي وقع فيها التحرف والانحراف من اللغات العجمية لا يجوز ذكرها عندنا معاشر العرب اكثر مما ذكرناه من انها محرفة لان العرب لعجمتهم لا يجري بها ولا يكون لهم التكلم بالمحرفات وللخمسة المحرفة لهذا

عندهم لجهارته وخشونته وغلظ في الصوت كانوا اخذوا جبل الجبه يقال الجحى بالباء الموحدة والحاء المهملة المكسورة ويجب الجيم المعجمة بحاء وبجاء وبحاح وبجوحا وبجوحة والجه الصياح كما في القاموس والنظام قوله عم فانكسر فجعل يكون بالفاء والباء الموحدة والحاء المهملة كما صحح ولكن النسخ مشوشة وفصل به ثم قال عم ثم جعل الله سبحانه ذلك الحروف لعد الحصا عن شيء ايضا بضبطها وتنسيقها بجميع وجوهها والكلام هاهنا انه جعل اعدادها محكما متقنا في غاية جعلها فصلا منه سبحانه لانه كان في مرتبة الابداع صورا علمية الا فصلا وفي هذه المرتبة صارت خلقا موجودا وصارت فصلا منه تعالى وايجاد الحروف له تعالى كن فيكون فكل من اراد صنع وفعل ما دون ذلك وما يكون ويوجد بكلي ويحصل بالوجود من اي جهة يوجد وكون لحصول المصنوع ويوجد في اي عن يريد مصنوعات الله تعالى ثم انه عم ذكر انواع الخلق فقال ان الخلق الاول منه سبحانه الابداع الذي هو فرع المشية والارادة لان الابداع الذي هو الخلق الاول هو الصور العلمية الصادرة عنه صدورا علميا لا صدورا عينيا وهذه الصور العلمية لا وزن لها ولا حركة ولا سمع ولا لون ولا حس لان هذه كلها صفات المصنوعات والمخلوقات العينية لا العلمية صفات جسمانيات المادية لا الصور العلمية المجردة والخلق الثاني الحروف التي هي موجودات عينية لا علمية وهي اول فعل وصنع فعلي صدر منه سبحانه بعد صدور العلمية التي هي الابداع فلهذا جعلت خلقا ثانيا وهذه الحروف لا وزن لها ولا لون لانها ليست بجسم والوزن واللون من خواص الجسم لكنها مسموعة موصوفة لان لها اوصافا وصدورا عينية غير منظور اليها لان النظر لا يصل الا الى اللون والشكل بتوسط الضوء والحروف ليست من هذا القبيل فلذا ليست منظورا اليها والخلق الثالث هو الخلق الذي خلقته بعد مرتبة خلق الحروف لان الابداع وهو المرتبة الاولى كانت صورا علمية وكانت من الموجودات المقدسات المجردة والحروف هو المرتبة الثانية من الخلق اليضا مجرد وتقدس في الجملة واما الخلق الثالث وهو المرتبة الثالثة من الخلقة فهي مرتبة خلق الجسمانيات المادية المتدنسة بالدناسات الدنية الظلمانية الغشاوية وهذا الخلق الثالث هو الذي شامل كلا من الانواع كلها سواء كان محسوسا او ملموسا او ذا ذوق ومذوق او منظورا اليها ومعبرا عنه بالسبيل منه لخلو ما علا الجميع انواع جسمانيات من المركبات والبسائط من الفلكي والعنصري والمعادن والنباتات والحيوانات و المركبات الغذائية من التركيب كالسمى والبروج والحيوانات كجو التي محسوسة وملموسة ومذوقة ومبصرة كلها داخلة تحت الخلق الثالث ولما ذكر عم انه سبحانه سابق على الابداع لانه ليس قبله عز وجل شيء ولا كان معه شيء والابداع

سابق على الحروف والحروف لانه الا على غير نفسها ولم يذكر شيء باثنية الحروف على الانواع وتقدم الخلق الثاني على الثالث ولا يبعد ان يكون اشارة الى ان الحروف ببساطتها حال العدم دلالتها على غير نفسها كما قرره عم حقيقة طبايع عالم الامكان وحقايق ماهياتها الامكانية وهذه الطبايع والحقايق في جميع عالم الامكان موجودات مجردات ولهذا تقدم على جميع الانواع الموجودة في عالم الامكان تقدم البسيط على المركب وتقدم الطبيعة على الشيء الطبيعي وتقدم الخلق الثاني على الخلق الثالث لكن لما لم ينفك وجود الطبيعة عن وجود الشيء الطبيعي زمانا فالتقدم كان محض التقدم بحسب الذات فلذا لم يذكره عم تقدم الخلق الثاني على الخلق الثالث لعدم انفكاك الثاني عن الثالث وجودا وذكر بدلها عدم دلالتها على غير نفسها اشارة الى هذه الدقايق واشارة الى ان عالم الحروف عالم المجردات وما هو المجردات على الحروف لعدم اداة قصر وحصر في كلامه عم في باب الخلق بل ذكر بجميع انواعه بلا قصر وحصر واشار الى الترتيب بينها مع صحة ظاهرة بحيث يمكن الحمل على كلها بلا قصور منها ولا حاجة المأمون على الظاهر بناء على قصوره استفسر وقال المأمون وكيف لا تدل الا على غير نفسها قال الرضا عم لان الله تبارك وتعالى لا يجمع منها شيئا لغير معنى ابدا فاذا الف منها احرفا اربعة او خمسة او ستة او اكثر من ذلك او اقل لم يؤلفها لغير معنى ولم يكن الا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك شيئا قال عمران فكيف لنا بمعرفة ذلك قال الرضا عم اما المعرفة فوجه ذلك وبيانه انك تذكر الحروف اذا لم ترد بها غير نفسها ذكرتها فردا فقلت ا ب ت ث ج ح خ حتى تأتي على اخرها فلم تجد لها معنى غير نفسها فاذا الفتها وجمعت منها احرفا وجعلتها اسما وصفة لمعنى ما طلبت ووجه ما عنيت كانت دليلة على معانيها داعية الى الموصوف بها افهمته قال نعم سؤال المأمون استفسار عن كيفية عدم دلالتها على غير نفسها ولذا سأل بكيف وجوابه عم انه لا يكون للحروف معنى الا بالتركيب عم ان ليكون لها معنى مع التركيب كان طبايع عالم الامكان عم ان لا يكون لها وجه

غشيهم بحار تجبر وخشونة وغلظ في الصوت كما اذا انفذ حبل الجبه يقال بحبت بالباء الموحدة والحاء المهملة
بالكسر بحج وبحبت الحج بفتحها بحا وبحاحا وبحوحا وبحوحة والبحة الصياح كما في القاموس والظاهر قوله عم كما تحشر
فيحيلون بالفاء والباء الموحدة وبالحاء المهملة كما صححنا ولكن النسخ مشوشة وفصل به ثم قال عم ثم جعل الله سبحانه
ذلك كحروف بعد التصاوير اي ضبطها وتنسيقها بجميع وجوهها واحكام حدودها اي جعل اعدادها محكما متقنا في غاية
جيدها فعلا منه سبحانه لانه كان في مرتبة الابداع صورا علمية فعلا وفي هذه المرتبة صارت خلقا موجودا وصارت فعلا
منه تعالى وايجاد الحروف تعالى كان هيكلي فكل من اراد صنع وحصل صادرعنه وما يكون ويوجد بكل ويحصل بالحركة بما يجد
ويكون تحصيل المصنوع ويوجد في اي حرف من مصنوعاته الله تعالى ثم انه عم ذكر انواع الخلق فقال ان الخلق الاول
انه سبحانه الابداع الذي هو فيه المشية والارادة لان الابداع الذي هو الخلق الاول هو الصور العلمية الصادرة عنه
صدورا علميا لا صدورا عينيا وهذه الصور العلمية لا وزن لها ولا حركة ولا سمع ولا لون ولا حس لان هذه كلها صفات
المصنوعات والمخلوقات العينية لا العلمية بل صفات جسمانيات المادية لا الصور العلمية المجردة والخلق الثاني هو الحروف
التي هي موجودات عينية لا علمية وهي اول فعل وصنع في العين صدر منه سبحانه بعد صدور العلمية التي هي الابداع فلهذا
جعلت خلقا ثانيا وهذه الحروف لا وزن لها ولا لون لانها ليست بجسم والوزن واللون من خواص الجسم لكنها مسموعة
موصوفة لان لها اوصافا وصدورا عينية غير منظور اليها لان النظر لا يحصل الا للالوان وانه بتوسط الضوء
والحروف ليست من هذا القبيل فلذا ليست منظور اليها والخلق الثالث هو الخلق الذي خلقه بعد مرتبة خلق الحروف
لان الابداع وهو المرتبة الاول كانت صورا علمية وكانت من المجردات المقدسات المحضة والحروف هي المرتبة
الثانية من الخلق ايضا فيها تجرد وتقدس في الجملة واما الخلق الثالث وهو المرتبة الثالثة من الخلقة فهي مرتبة خلق الجسمانيات
المادية المتدنسة بالدناسات الدنية الظلمانية الغسقانية وهذا الخلق الثالث هو الذي شمل كل الانواع كلها
سوى كان محسوسا او ملموسا او ذا ذوق ومذوق او منظورا اليها ومبصرا على سبيل منع الخلو وحاصله ان جميع
انواع جسمانيات من المركبات والبسائط من الفلكي والعنصري والمعادن والنباتات والحيوانات و
المركبات العنصرات من التركيب كالسحاب والبرق وكاينات الجو التي محسوسة وملموسة ومذوقة ومبصرة كلها
داخلة في الخلق الثالث وكان ذكر منه الله سبحانه سابق على الابداع لانه ليس قبله عز وجل شيء ولا كان معه شيء والابداع

سابق على الحروف والحروف لانه الاعلى غير نفسها ولم يذكر شيء بانية الحروف على الانواع وتقدم الخلق
الثاني على الثالث ولا بعد ان يكون اشارة الى ان الحروف ببساطتها حال عدم دلالتها على غير نفسها
كما قرره عم حقيقة طبايع عالم الامكان وحقايق ماهياتها الامكانية وهذه الطبايع والحقايق
في جميع عالم الامكان موجودات مجردات ولها تقدم على جميع الانواع الموجودة في عالم الامكان تقدم
البسيط على المركب وتقدم الطبيعة على الشيء الطبيعي وتقدم الخلق الثاني على الخلق الثالث لكن
لما لم تنفك وجود الطبيعة عن وجود الشيء الطبيعي زمانا فالتقدم كان بمحض التقدم بحسب الذات
فلهذا لم يذكره عم تقدم الخلق الثاني على الخلق الثالث لعدم انفكاك الثاني عن الثالث وجودا وذكر
بدلها وعدم دلالتها على غير نفسها اشارة الى هذه الدقايق واشارة الى ان عالم الحروف
عالم المجردات وما هو المجردات على الحروف لعدم اداة قصر وحصر في كلامه عم في باب الخلق بل ذكر
هكذا انواعه بلا قصر وحصر والى ترتيب بينها مع صحة ظاهره بحيث يمكن الحمل على كليهما بلا قصور
منهما ولما حمل المأمون على الظاهر بناء على قصوره استفسر وقال المأمون وكيف لا تدل على غير
نفسها قال الرضا عم لان الله تبارك وتعالى لا يجمع منها شيئا لغير معنى ابدا فاذا ألف منها احرفا اربعة
او خمسة او ستة او اكثر من ذلك او اقل لم يؤلفها لغير معنى ولم يك الا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك
شيئا قال عمران فكيف لنا بمعرفة ذلك قال الرضا عم اما المعرفة فوجه ذلك وبابه انك تذكر الحروف
اذا لم ترد بها غير نفسها ذكرتها فردا فقلت ا ب ت ث ج ح خ حتى تأتي على اخرها فلم تجد لها معنى
غير نفسها فاذا الفتها وجمعتها منها احرفا وجعلتها اسما وصفة لمعنى ما طلبت ووجه ما عنيت
كانت دليلة على معانيها داعية الى الموصوف بها افهمته قال نعم سوال المأمون استفسار عن
كيفية عدم دلالتها على غير نفسها ولذا سأل بكيف وجوابه عم انه لا يكون للحروف معنى الا
بالتركيب مع الحروف الاخر لا بغير لها معنى مع التركيب كما ان طبايع عالم الامكان تحتاج ان لا يكفيها وجود

بدون الانواع والاشخاص المركبة وادراكها من المهية والوجود والتشخص وهكذا الا لكفر لها وجود
مع الانواع والاشخاص فكذلك الحروف لا يجوز ادراك منها شيا لغير معنى لها ولا دع تاليفها ارتفع و
وستة واكثر واقل لم يكن تاليفها الا لمعنى ولم يكن المولف الا لمعنى حدث حدث هو العدم الى الوجود
ولم يكن موجودا قبل ان يولف بل حدث بعده وسؤال عمران هو عن الدليل على ذلك المطلب ولذا سال كيف
عن معرفة ذلك ويكون المعرفة انما يتبين بالدليل وجوابه عم بذكر الدليل ولذا قال عم فتجمع ذلك وتبيان ودليله
وبرهانه جوابك انك لم ترد بها معنى غير نفسها ذكرتها فردا فردا وقلت اب ت ث الى اخره وهي التهجي
ولم تجد لها معنى غير نفسها ذكرتها بل بمقصودك لكلام لم يكن الا نفسها وبعد التاليف وجمعها الى عدة وجعلها
اسما وصفة لا يمكن ان يكون ذلك الا لمعنى مانع المعنى التي انت طالبه ولا لو طالبه وجد كان من الوجوه التي انت
معتبر — مشتهى به وعنا يتك متوجهة اليه وكانت المولفات دلايل على معانيها المولفة لها وداعية الى الموصوفات
بها اذا كانت المولفات صفات ثم خاطب عمران بانك الآن عقلت بعدان قد الدليل وهو مسلم التعليم
بعد سماع الدليل نعم لكن لما انجر الكلام الى الاسماء والصفات وكان المقام مظنة لان يتوهم احد ان الاسماء
والصفات معانيها نفسها كالحروف المفردة وكان المراد بلفظ الله والرحمن وساير اسمائه وصفاته
هو انفسها لا مدلولاتها التي هي الذات المقدسة باعتبار الاضافات العارضة لذاته تعالت تعم لا احدا
تلك الاضافات لخلقه فقال عم دفعا لهذا الوهم واشارة الى انه مطلب اخر بعد تمام الجواب بقوله واعلم
قال الرضا واعلم انه لا يكون صفة لغير موصوف ولا اسم لغير معنى ولا حد لغير محدود والصفات و
الاسماء كلها تدل على الكمال والوجود ولا تدل على الاحاطة كما تدل على الحدود التي هي التربيع والتثليث
والتسديس لان الله عز وجل يدرك معرفته بالصفات والاسماء ولا تدرك بالتحديد بالطول والعرض
والقلة والكثرة واللون والوزن وما اشبه ذلك وليس يحل بالله عز وجل شيء من ذلك حتى يعرفه خلقه
بمعرفتهم انفسهم بالضرورة التي ذكرنا ولكن يدل على الله عز وجل بصفاته ويدرك باسمائه ويستدل

بخلقه حتى لا يحتاج في ذلك الطالب المرتاد الى رؤية عين ولا استماع اذن ولمس كف ولا احاطة بقلب فلو كانت
صفاته جل ثناؤه لا تدل عليه واسماؤه لا تدعو اليه والمعلمة من الخلق لا تدركه لمعناه كانت العبادة من
الخلق لاسمائه وصفاته دون معناه فلولا ان ذلك كذلك لكان المعبود الموحد غير الله لان صفاته
واسماءه غيره افهمت قال نعم يا سيدي زدني قال الرضا عم اياك وقول الجهال اهل العمى والضلال
الذين يزعمون ان الله عز وجل وتقدس موجود في الاخرة للحساب في الثواب والعقاب وليس بموجود في الدنيا
للطاعة والرجاء ولو كان في الوجود لله عز وجل نقص واهتضام لم يوجد في الاخرة ابدا ولكن القوم تاهوا
وعموا وصموا عن الحق من حيث لا يعلمون وذلك قوله عز وجل من كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل
سبيلا يعني اعمى عن الحقايق الموجودة وقد علم ذوو الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون
الا بما ههنا ومن اخذ علم ذلك برايه وطلب وجوده وادراكه من نفسه دون غيرها لم يزدد من علم ذلك
الا بعدا لان الله عز وجل جعل علم ذلك خاصة عند قوم يعقلون ويعلمون ويفهمون فاصل هذا التحقيق
الذي اشار اليه عم بقوله واعلم هو دفع ما يمكن ان يتوهم مما اشرنا اليه انه كما ان الحروف المفردة لا معنى لها
غير نفسها اذا ذكرت فردا فردا كذلك المركبات من الاسماء والصفات لا تدل الا على انفسها فيكون
التوحيد مرتفعا ويلزم ان يكون للاسماء والصفات دون الله الواحد الحق لما سواه المنزه عن سمات الاعلام العبادة
ومبين ان الالفاظ الدالة على ما هي موجود من الذات الواجب وجوده لذاته وساير ذوات الموجودات
الممكنة القارة المستمرة الوجود الباقية لا مثل الالفاظ والاسماء الغير القارة الغير الباقية القائمة
بالهواء المتجددة المتصرمة وحاصل رده عم ان المركب من الحروف ان كانت صفات فالصفة لا
يكون الا لموصوف موجود في الخارج وان كانت اسماء فالاسم لا يكون لغير معنى موجود مقصود منه
كما ان الحد والتحديد والتقدير والمقدار لا يكون الا لمحدود معين محدد بذلك الحد والمقدار وجميع الاسماء والصفات
تدل اما على موجود واما على كمال الموجود لان جميع الالفاظ اسماء او صفات موضوعة لجميع الذهنية و
الصور الادراكية الماخوذة من الموجودات الخارجية والموجودة في الذهن لا يكون الا ذاتا موجودة او صفة
وكمالا للذات موجودة والدال على الذوات هو الاسماء والدال على الصفات والكمالات هو الصفات

لكن في حق الله سبحانه اسماؤه ايضا صفات لان ذاته تعالى لما لم يدرك اصلا لم يوضع لذاته اسم يدل عليها
بل كل اسم من اسمائه بازاء صفة من الصفات الاضافية او الفعلية فاسماؤه تعالى صفاته وصفاته اسماؤه فلا فرق بينهما الا باعتبار
ولما عرفت ان الاسماء والصفات دالة على وجود او على كمال لموجود فلا تدل على الاحاطة اي غير ماخوذة
في مفهوم كل لفظ ان يدل على الاحاطة لان الاحاطة من صفات الاجسام والجسمانيات والالفاظ الموضوعة
بازاء غير الماديات كالمجردات العرفية والكليات العقلية والطبايع البسيطة كثيرة والاحاطة لابد
فيها فكلا يدل الاسماء والصفات على الاحاطة قطعا وكلية الكلي تدل على الكثرة وهي بعض الاشياء التي
من التربيع والتثليث والتسديس وانما قلنا ان الاسماء والصفات غير ماخوذة في مفهومها الاحاطة و
التحديد كليا لان الله عز وجل بل ساير الكليات والعقليات والمجردات لا تدرك بمعرفة تلك وساير
ما ذكر بالصفات والاسماء ولا تدرك بالتحديد وبالطول والعرض والقلة والكثرة واللون و
وما اشبه ذلك من خواص الجسمانيات المادية التي لا تجري في المجردات وفي الله سبحانه فلو كان الاحاطة و
التحديد ماخوذة فيه لزم الاحاطة والتحديد في شانه تعالى حتى يعرف خلقه بمعرفتهم انفسهم يعني الى تعلمهم اعتبار
الاحاطة والتحديد في المفهوم جميع الالفاظ لان الخلق عرفوا الله سبحانه بمثل معرفة انفسهم فكما عرفوا انفسهم
بالاحاطة والتحديد عرفوا الله ايضا بالاحاطة والتحديد قياسا على انفسهم بالضرورة التي ذكرنا ولكن صار الدليل
الدال على الله سبحانه صفاته واذكره تعالى باسمائه والاستدلال عليه وعلى اثباته بخلقه لئلا يحتاج الخلق في ذلك
المذكورات من الدلالة عليه واذكره واثباته اذا كانوا طالبين ومرتادين ومتفحصين وفي تحصيل
عنه سبحانه من لا يدري عما اذا جاء وذهب لطلب الشيء احتياجا الى رؤيته عليه ولا استماع اذن ولا لمس كف
ولا احاطة بعقل لان هذه كلها من لوازم الجسمانيات ومحال تحققها في الله سبحانه فلذلك جعل الطرق اليه سبحانه
تلك الطرق لا بهذه الطرق ولذلك قلنا وبينا انه لو كانت صفاته تعالى لا تدل عليه واسماؤه لا تدعو اليه
والمعلمة من الخلق لا تدركه بمعناه كانت العبادة من الخلق لاسمائه وصفاته دون معناه يعني ذاته اذ كان
اسماؤه وصفاته ما كانت موضوعة لذاته تعالى ولا دالة عليه سبحانه والمعلم وما يستدل عليه ويعلم به و
ما هو الة لادراك ذاته ومحله بالاستدلال عليه سبحانه من علم ومعلم الشيء لمقصد مظنة وما يستدل به كافي

الناموس

الناموس فلا يكون العبادة لله سبحانه بل لاسمائه وصفاته يعني محض هذه الالفاظ لعدم دلالتها على شيء
ولعدم العلم بذاته تعالى لعدم دلالة المعلم عليه سبحانه ولا الطريق الى العلم بذاته واثباته الا بالاستدلال بالمعلم من
الخلق وليس كذلك وكل من يتبين فساده ظهر ان الاسماء والصفات دالة عليه والمراد منها هو سبحانه والاستدلال
بالخلق ثابت فلولا ان ذلك كذلك لكان المعبود الموحد بفتح الحاء المهملة اي المعبود الذي وحده الخلق وحكموا
بتوحيده فصار موحدا لموحد من غير الله سبحانه لان صفاته واسماءه غيره تعالى وقد ظهر فساده بالتشنيع الفاسد ثم
خاطر بذكر عمران القول انفهمت [illegible] ما تعلقه عمران بالقبول عندكم نعم وسال زيادة البيان بقوله يا سيدي
زدني فان السؤال ايضا كالسؤال الاول الاتي ينبغي [illegible] ان يذهب وما رسخ في خاطره كما قلنا ان [illegible] ايضا بهمو اعتقاد
الدهرية ومن الصوفية القائلين بوحدة الوجود وكان رجع الى ان العالم بما هو عالم واجب الوجود لذاته او ان الوجود
بما هو وجود واجب الوجود لذاته لكنه مظهره العالم بما هو عالم فكان العالم كانه الواجب الوجود لذاته او ان
اجزاء العالم والماهيات الامكانية عوارض لوجود ايضا وكان العالم بما هو عالم واجب الوجود لذاته ولازم من
جميع هذه الصور ان يكون اسماء الله وصفاته الفاظا خالية عن المعنى لان ذاته واحدة مستجمعة معينة متصفة
بهذه الصفات مباينة للموجودات عالم الامكان على تقدير من هذه التقادير غير موجودة فصار اسماء
الله وصفاته خالية عن المعنى وكان المعبود غير الله سبحانه هو الواحد الاحد بلا شريك ولا افراد واجزاء فلذا اكمل
عمران زدني لينكشف بطلان ما في ضميره اشد انكشاف ليؤول الى الحق بعد بطلان ما في ضميره دالا
فيعيد اثبات الصانع للعالم الخارج عنه لا يبقى لاحد شك في ان هذه الاسماء والصفات معنى مدلولا عليها
بهذه الالفاظ هو ذات واحدة متصفة بهذه الصفات خارجة عن عالم الامكان ولعل سؤال
عمران زيادة البيان لماذا ولا واخرا فقال عليه السلام جوابا لزيادة البيان ببيان بطلان قول المنكرين لوجوده
سبحانه في الدنيا الا في الاخرة كما ان السابق كان لبيان بطلان قول المنكرين لوجوده سبحانه مطلقا
مخاطبا لعمران [illegible] اياك وقول الجهال الذين هم اهل العمى والضلال اما جهلهم فلانه اذا كان سبحانه
معدوما في الدنيا ويوجد في الاخرة فيكون حادثا محتاجا ممكنا [illegible] صانعا للعالم ولا نريد ما به سبحانه الا الصانع
للعالم فهذا جهل وغاية جهل وكونهم من اهل العمى والضلالة فلظهور جهلهم وزعمهم ان الله سبحانه موجود

في الاخرة للحساب والثواب والعقاب وغير ذلك في الدنيا لطاعة الخلق اياه في الاوامر والنواهي ولرجوع الخلق و تفزعهم
اليه بالقضاء حوايجهم وانجاح دعائهم ثم [illegible] زعمهم [illegible] الوجوب [illegible] وجل
نقص وانقسام اي عيب [illegible] وقصور [illegible] في الاخرة ابدالان وجوده كان [illegible] المرجوح وجوده
مع عدم [illegible] امر يوجب [illegible] سبحانه ولكن القوم [illegible] تحيروا ذو فنون [illegible] جاروا
عمياء عن رؤية الحق وصماء عن استماع [illegible] من حيث لا يعلمون انهم [illegible] جهلهم جهل مركب لا جهل
بسيط وذلك [illegible] مصداق [illegible] ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا ومعناه كما قال
يعني اعمى عن الحقايق الموجودة في هذا العالم الدالة على وجوده سبحانه ولم يعرف [illegible] بالاستدلال بها عليه
سبحانه فهو في الاخرة اعمى عن معرفته سبحانه وعن العلم بوجوده اذ علم ارباب العقل الى الاستدلال [illegible] في الاخرة
[illegible] الا [illegible] الايمان [illegible] في الدنيا اذ الكسب في الاخرة مفقود لفقد الالات [illegible] ذلك اي
علم مثل هذه المسائل والمعارف [illegible] وطلب وجوده وادراكه في نفسه [illegible] يرجع الى
المقدمات والحقايق المسلمة عند ذوي الالباب والعقلاء [illegible] عند اهل العقل المتفق عليه [illegible]
[illegible] ذلك المسائل والمعارف [illegible] والمعارف مخصوص عند قوم يعقلون
ويعلمون ويفهمون [illegible] مخصوصا بالعقلاء والعلماء الذين هم اهل فهم وفطنة [illegible]
[illegible] بالرأي المخالف لما راه العقلاء والعلماء المتفكرين في المسائل بطريق الفكر والاستدلال [illegible]
[illegible] ولا اعتماد عليه [illegible] الصوفية [illegible] التي ربما سموها
كشفا وشهودا [illegible] شيطانية لا الهامات ربانية [illegible]
والمعارف العقلية على الكتاب والسنة فما خالفهما فهو من الاوهام ومن الاغلاط [illegible] التوقف فيه والتأمل
والتعمق [illegible] وانه هو الوجود المطلق [illegible] قال عمران يا سيدي الا تخبرني عن الابداع
خلق هو ام غير خلق [illegible] الى الصراط المستقيم كان سوال عمران في اول المجلس [illegible] الذي
[illegible]
لا يوصف [illegible] الابداع [illegible] والارادة وجعل الخلق
الاول [illegible] الخلق الثاني [illegible] الى هذا السوال فكان

١٨

هذا السوال في الحقيقة هو السوال الثاني للسوال الاول الذي وقع في اول المجلس كما [illegible] جواب السوال الاول
حيث جعل [illegible] توحيده بنفس ذاته وحقيقته لا بوصف وجعل الابداع مرادفا للمشية والارادة وجعل معنى
الثلثة واحدا واسماؤها ثلثة [illegible] الارادة والمشية من صفاته تعالى كما هو المشهور فان كان الابداع
والارادة عبارة عن العلم فهو ايضا من صفاته تعالى على ما هو المشهور فيرد السوال والاعتراض بان الابداع اذا
كان [illegible] فكيف جعله [illegible] الخلق الاول [illegible] فصار المقام مقام ان يسال عن ان الابداع
خلق ام غير خلق حتى ينكشف جلية الحال وحقيقة المقام في جواب هذا السوال ويندفع الاعتراض الذي
يختلج في الخيال فلهذا سال عمران هذا السوال مسترشدا لا متعنتا وان كان الابداع الذي هو المشية
والارادة ليس عبارة عن العلم بل هو الخلق الاول بعينه بلا واسطة وكذا الارادة والمشية التي [illegible]
خلق العالم وخلق ما سوى ذاته المقدسة اذ لا يمكن الخلق الا بالارادة والمشية فلزم ان يكون هذا الخلق
الاول غير مسبوق الا بالذات المقدسة فلا يمكن شيء [illegible] تعالى عليه الا الله سبحانه فلزم ان لا يكون مسبوقا بالعلم السابق
على الايجاد ولا بالارادة والمشية اذ ليس هناك [illegible] في هذه الصورة شيء غير الله سبحانه [illegible] بل
وحدته بنفس ذاته اذ لا صفة هناك والا كان واحدا بالوصف فكان هناك لا علم ولا ارادة ولا مشية وبعده
بلا واسطة الابداع الذي هو الخلق الاول فلزم عدم العلم السابق على الايجاد [illegible] حضوره
[illegible] سبحانه ليس [illegible] السابق فلهذا سال عمران ثانيا هذا السوال [illegible] حقيقة الحال
حتى يرجع [illegible] الخبر عن الابداع خلق او غير خلق فاجاب [illegible] الاول بان
الابداع عبارة عن العلم [illegible] الصور العلمية الصادرة عنه سبحانه صدورا علميا [illegible] صدر عنه تعالى
[illegible] الصور العلمية السابقة على جميع الكائنات
العينية الخارجية فيكون له سبحانه العلم التفصيلي بجميع الايجادات العينية سابقا على الايجاد علما فعليا لا انفعاليا
فان علمه سبحانه [illegible] فعليا لا [illegible] انفعاليا [illegible]
القابلية [illegible] الوجوب [illegible] الامكان [illegible] العلم [illegible]
الاول [illegible] في الواجب كما يدل عليه قوله الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير [illegible]
هذا [illegible] الصدور العلمي [illegible] صدور [illegible]

من العلم الى العين وخروجه من القوة الى الفعل وكل ما هو في العلم فهو بالقوة وكل ما هو في العين والخارج
فهو بالفعل وهذا هو الموافق لما ذكره المؤلف في تعريف الحركة المطلقة من انها هي الخروج من القوة الى الفعل
مطلقا سواء كان على التدريج او لا فالخلق قسمان ساكن وهو الصور العلمية الصادرة عنه سبحانه صدورا
علميا ومتحرك وهو الطبائع والاعيان الموجودة الصادرة عنه سبحانه لان الصور العلمية لا تحتاج في ان تكون
معلومة الى صور علمية اخرى كما ان المادة لا تحتاج الى مادة اخرى ولا النور في كونه نورا الى نور اخر ولا
المكان في المكانية الى مكان اخر ولا الزمان الى زمان اخر والا لدار فان [illegible] موجودا الى وجود اخر فالحركة
لا بد ان تكون السكون اي سكون الصور العلمية وهو الصدور والصور العلمية بالصور العلمية فهذا السكون والصدور
لا بد ان يكون هذا الخلق الساكن [illegible] حتى يحتاج الى صور علمية سابقة ويتسلسل ولما كان كون هذا الصدور اي الخلق
كان فيه مظنة ان الصدور العلمي يتوقف على العلم والعلم بالشيء لا يمكن قبل خلق الشيء وايجاده دفع توهم هذا الاشكال
وتوضيح البيان قال وانما صار خلقا الى اخره وانما صار هذا الصدور العلمي خلقا مع انه عبارة عن العلم وهو علمه سبحانه
بالاشياء قبل الايجاد ثم توجه الى دفعه بانه لما كان علما فعليا لا انفعاليا فيكون صادرا وحادثا ويكون شيئا
محدثا حادثا فاعلم ان الذي يحكم بكونه هو الذي احدثه واذا صار محدثة وهو صار محدثا له فصار خلقا له
سبحانه لان كل ما صدر عنه سبحانه صدورا فعليا كان فعلا له سواء كان الصادر صورا علمية او سواء كان وجودا
عينية خارجية ولما كان له فعلا سبحانه كان خلقا له سبحانه لانا لا نريد من الخلق الا فعله سبحانه ولما كان
الصور العلمية اول صادر منه سبحانه فلا واسطة فلا واسطة بينه [illegible] بينها ولذا قال انه وانما
هو امره عز وجل وخلقه اي هذا الخلق الاول الذي هو الابداع الذي يحصل في مباينة وقلنا انه بعد الايجاد بلا واسطة
سابقا عليها جميع ما في الخلق فيكون لا ثالث بينهما ولا في الخلقة ولا وجه من الوجوه ولا ثالث غيرهما اي
غير الامر والابداع فلا شيء مع الابداع في رتبة حتى يكون هو الثالث له ولا الابداع ويكون هو غيرهما فيه
كما قرر فلا شك ان ما خلق امره بعده اي لم يتجاوز حد عن بعده وعني جاز وما وراء ان يكون خلقه
الله سبحانه فظهر ان الابداع خلق امره وخلقه سبحانه [illegible] كما انه صادر والصور العلمية كالصور العلمية
التي هي الابداع وقد يكون متحركا اي صادرا صدورا عينيا خارجيا وخروجا من العلم الى العين ومن القوة
الى الفعل سواء كان تدريجيا او غير تدريجي على ما هو الاصطلاح في الحركة على الاطلاق وان خصوصه بعد

بالتدريج

بالتدريج في الحكمة الطبيعية لا في الحكمة الالهية وقد يكون الخلق مختلفا كاختلاف الاضداد والانواع من
مخلوقات من النوع [illegible] في الخلق وقد يكون الخلق متوافقا متشابها كاجزاء المركبات والمجتمعات من غير
الاضداد من المخلوقات وقد يكون الخلق جليا عينيا من غير شائبة وقد يكون مشتبها خفيا جليا وخفيا
اي يكون فيه ابهام واشتباه ويمكن ان لا يكون المعلوم مقابلا يقابل المتشابه بتوسط المقابلة بل ابقى على معناه
العام وكذا المتشابه يعني لا يخفى فيه شائبة ما يكون كالحكم وكل ما وقع عليه اسم شيء فهو خلق امره عز وجل
اشارة الى قاعدة كلية تضبط جميع ما هو خلق امره عز وجل وهذه القاعدة هي ان كل ما لا يعده وحد ولا تعين
وتقدير مادي والذي هو اما في الحال فهو مخلوق لان الله سبحانه لا يحد ولا يقدر لا ذهنا ولا خارجا فهو
غير محدود فقط وما سواه فلا يمكن ماهيته وجوده الثبت ولا محد اذا ادرك جهة في الذهن فالوهم يحدده
قطعا الا الامر عز وجل فان وجوده [illegible] جهة فيمتنع [illegible] هو الوجود حتى يحدده [illegible] بالذهن ويحده
الذهن [illegible] ايضا حتى يحدها المقدار في الحال [illegible] سواه محدود [illegible] الحد
كما قرره [illegible] كان [illegible] الابداع لا يحجز دفعهما [illegible]
الى الحل حتى يتم البيان ويرفع عنه المقصود والنقوض [illegible] تفصيلي لبيان المطلب [illegible]
تفصيل كلمة اعلم ان السؤال الاول هو انه لا شك ان [illegible] متعددة ومدارك متشتتة كالكتاب [illegible]
والقلوب وكتب والحواس [illegible] وهو كما اثبت سبحانه الاعلى واحد هو الابداع وهو لعلم الكمال الاسنى
[illegible] الايجاد [illegible] الى دفعه بان الله سبحانه كالقلب وهذه المدارك كالحواس [illegible] الحواس
اي توجد وتحصل [illegible] الحواس [illegible] الحواس فهو معنى مدرك للحواس اي حاصل فيها وارتسم
فيها وقائم بها بالذات [illegible] حاسة [illegible]
في ادراكها [illegible] الى القلب [illegible] جميع مدركات الحواس
كلها فيعلم القلب ويفهم [illegible] وكذا يفهم ويعلم جميع ما فيهم ويعلم جميع الحواس
وجميع ما يرتسم فيها الارتسام الذي هو سبب ادراكها فكذلك الله سبحانه [illegible] العلم الذي هو ذاته [illegible]
العلم الجميع [illegible] المدارك العالية وجميع ما ارتسم في جميع المدارك الارتسام الذي هو سبب ادراك
تلك [illegible] المدارك [illegible] كالقلب والحواس كالعلم متعددا ومدارك علم متشتتة

فخلقه ما قدر من علم سبحانه بالاجمال والتفصيل كما نطق به الاخبار و[illegible] الاثار [illegible] واوضح حجة القران
وسنة الرسول المختار [illegible] فان [illegible] واعلم ان كل ما وجد [illegible] الى [illegible]
السؤال [illegible] ما ذكره [illegible] وعلم منه ان الابداع [illegible] على الصور العلمية [illegible] البسيط وكل
صورة منها المركب والبسيط موجود [illegible] في الذهن [illegible] الخلق [illegible]
عليه [illegible] الصور العلمية [illegible] خلقنا وقد جعلها [illegible] خلق وكل ما [illegible]
فاشار [illegible] الى [illegible] واعلم ان الواحد الذي [illegible] بغير تقدير [illegible] سبحانه وقد [illegible]
الموصوف [illegible] تعالى [illegible] من خواصه سبحانه لان الواحد بالوحدة الحقيقية لا يكون الا هو
وكل ما سواه زوج تركيبي [illegible] من المهية والوجود وكذا القائم بالقيام الحقيقي بحيث لا يحتاج في قيامه
الى غيره وهو القائم بذاته لا يكون الا هو سبحانه وكذا عدم التحديد والتقدير لا يكون الا له سبحانه لان كل
ما سواه له ماهية تحصل في الذهن والذهن يحدده ويقدره بخلافه سبحانه ولذا قال [illegible] خلق خلقا
مقدرا بتقدير وتحديد لان الخلق يلزم استفادة الوجود من الله سبحانه فيكون شيئا ذا ماهية مقدرة محدودة
معينة قطعا ولذا كان الذي خلقوا اي خلقه الله سبحانه خلقين اثنين التقدير والمقدر لان المهية المقدرة
المخلوق وكذا الصور العلمية امور معينة على قدر معين [illegible] فيكون كل منها مقدرا بقدره الله سبحانه بالتقدير
الذي قدره سبحانه فكان [illegible] بهذا التقدير اللايق به وكذا الصور العلمية امور مقدرة بتقدير قدره
عليها [illegible] وبالحصول في الذهن ويحدده فلا [illegible] ولما كان الكلام
في الخلق الاول [illegible] خلقا وكان هذا الخلق الاول اعني الصور العلمية خلقين التقدير ونفس المقدر
بهذا التقدير والمقدر [illegible] واحد منها [illegible] ولا [illegible] فلا [illegible] لان الصور العلمية موجودة [illegible]
من الامور المختصة بالماديات فلذا جعل احدهما وهو المقدر يدرك الاخر اعني تقدره ونفسه كلها
كلما جعلها الله مدركين بنفسها يعني الصورة العلمية المقدرة بقدر مخصوص يعني ادراك هذا المقدر
وادراك قدره كليهما يكون بنفسها لا يحتاج الى صورة اخرى ولا [illegible] الى قدر اخر حتى يتسلسل
كما ان الاراده [illegible] لا تحتاج الى مشية واراده اخرى وكذا نظائرها فيكون الصورة العلمية
تدرك بنفسها لا بصورة اخرى وكذا قدرها يدرك بنفسه لا بقدر اخر فيقدر هذا القدر وهذا [illegible] في

ادراك

ادراك احدهما بالاخر واذا كان كذلك فلم يخلق الله شيئا فردا قائما بنفسه دون غيره لما علمت ان الخلق كله
حتى الخلق الاول خلقين فلا يكون في الخلق فرد اصلا لما فيه من مهية ووجود وتقدر وحد ففيه اثنينية فالفرد
لا يكون الا الله سبحانه وكذا القيام بالنفس لا بالغير لا يكون الا فيه سبحانه لان القائم بنفسه هو الذي كان قيام
وجوده بنفسه بلا حاجة الى الغير وعدم الحاجة الى الغير في القيام والوجود من خواص الوجوب لوجود ذاته
الذي لا يكون الا فيه سبحانه ولذا قال [illegible] الذي [illegible] الدلالة عليه [illegible] واثبات وجوده لانه اذا كان فيما سواه
اثنينية من المهية والوجود وحاجة المهية الى الوجود وحاجة الوجود الى القيام بالمهية حتى يمسك كل
واحد منهما الاخر فكل ما سواه محتاج الى غيره ولعل الاثنين [illegible] احدهما متقوما بالاخر ويمسك كل
منهما بالاخر فاحتاج الى فرد واحد لا ثاني معه يقيم ولا يعضده [illegible] الفرد ولا يكنه [illegible]
ومكان ومقدر بمقدار فلزم كل الحاجة الى [illegible] فظهر الدليل والدلالة عليه نفسه سبحانه وعلى اثبات
وجوده وانه سبحانه فرد لا اثنينية فيه كما في سواه واحد بالوحدة الحقيقية لا ثاني معه يقيمه كالوجود
الذي يقيم المهية الممكنة بخلافه سبحانه لان وجوده [illegible] عين مهيته ولا يعضده ولا يقومه لانه لا حاجة
فيه سبحانه حتى يتقومه غيره ويعضده لان من لوازم الحاجة الضعف فلا يقومه ولا يكنه اي لا يجعله
في كن ومحل كحلول الوجود في الماهية فظهر ان الخلق يمسك بعضه بعضا كما يمسك المهية للوجود والوجود
للمهية والكل باذن الله ومشيته وجعله لان الامكانيات طرا محتاجة لا تصير موجودة بجعل الله سبحانه لا تصير
موجودة بل جعلها موجودة والصقهما بالوجود وامساك كل منهما بالاخر انما هو بجعل الله سبحانه ومشيته
واذنه ثم ان [illegible] قال بسبب اختلاف الناس وانه بسبب المقاييس وقياس الله سبحانه بقياس
انفسهم فقال وانما اختلف الناس [illegible] معرفة الله وتوحيده حتى تاهوا وحقوا في التيه
والحيرة [illegible] معرفة الله وتوحيده وطلبوا الخلاص من ظلمة جهل معرفة الله وتوحيده بظلمة قياس
الموصوفات بانفسهم و وصفهم الله سبحانه بصفة انفسهم فازدادوا من معرفة حق معرفة الله بعدا
لان القياس الباطل ابعدهم من المعرفة الحق ولما كان هذا القياس قياسا

[illegible]

بالظلام مع الفارق فلو وصفوا الله عز وجل بصفات نفسه ووصفوا المخلوقين بصفات انفسهم كما
وصفنا وشرحنا كل بصفة تخصه لا تشبه الاخرى وكان الوصفان متقابلان لما ضلوا [illegible] وفهموا
معرفته وتوحيده سبحانه ولعالوا ما ينبغي في معرفته وتوحيده ولما وقع بينهما اختلاف وما اختلفوا
في معرفته وتوحيده فلما طلبوا من ذلك المخلوق ما يجدوا فيه وما وقعهم في الحيرة من العالم الباطل
ووصفوا الصنعة المخلوق مع تقابل الاوصاف وتعاند الصفات ارتكبوا اي اختلطوا [illegible]
خلطة وارتكبوا [illegible] الطغيان والجهالة [illegible] انهم خلط عليهم الامر بسبب
ما فعلوا من التفصيل الباطل المعتقد بسبب تعاند الوجه والاصل وتعاندهما ووقعوا في وحل الجهل
في الباطل وارتكبوا فيه [illegible] والخلاص [illegible] والعدل
من [illegible] والصراط المستقيم قال [illegible] ولكن بقيت لي مسئلة قال سل
عما اردت قال اي مسئلة على الحكيم واي [illegible] قال [illegible]
وان [illegible] هذا السؤال [illegible]
الدهرية والصوفية [illegible] الاسلام [illegible] حيث
[illegible]
[illegible]
في خلق العالم [illegible]
مجموع العالم والصوفية [illegible] مجموع العالم [illegible]
[illegible] بالقول [illegible]
الشيء [illegible] الصوفية [illegible]
لذاته [illegible] بالعقل والفهم [illegible] والتفكر
[illegible] المشكلات [illegible]

الخاتمة

فائدة

الخاتمة في غاية الغموض والدقة [illegible] المشكلات [illegible]
[illegible] ولا [illegible] الفكر [illegible]
[illegible]
والمطلع [illegible]
[illegible] السؤال [illegible]
[illegible] السؤال [illegible] الجواب
[illegible] السؤال [illegible] الخلق [illegible]
[illegible] الخلق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] واجب وجوده لذاته [illegible]
[illegible] وجوده لذاته [illegible] السؤال [illegible]
[illegible] السؤال [illegible]
[illegible]
الوجوب الذاتي لانه لو لم يكن واجبا وجوده لذاته [illegible]
[illegible] واجب وجوده لذاته [illegible]
واذا ثبت وجوب واجب وجوده لذاته ثبت انه ازلي [illegible] والزوال [illegible]
[illegible] الوجوب الذاتي [illegible] الوجوب الذاتي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] واجب الوجود لذاته [illegible] للوجوب الذاتي
وثبت [illegible] الخلق [illegible] واجبا وجوده لذاته فلو كان له

حاجة الى الخلق لما كان واجبا وجوده لذاته قبل خلقه الخلق وجدانيا فالوجوب الذاتي فان الواجب
الوجود لذاته واجب الوجود لذاته ازلا وابدا وقبل خلقه الخلق وبعده ودائما ولبطل التحول
من حال الى حال ايضا لانه فرع الحاجة وقد بطلت فبطل وايضا التحول من احوال الماهيات التي
فيها قوة واستعداد وانتقال وانفعال وكل هذه منافية لوجوب الوجود الذاتي ومن لوازم
الامكان فبطل اجزاء سوال عمران بالكلية وظهر الجواب عن الجميع في تقرير واحد ولما كان في
جريان هذه الامور على الله سبحانه منافاة اظهر واجلى وكان اولى بمغالطته ما ذكرنا منها قال اعز
اما اول ذلك ولم يذكر الباقي لعدم الحاجة ثم قال اكبر بعد الفراغ من الجواب عن جميع ما سالت
عنه باعمران صفات المخلوق لا من صفات الخالق لان الخلق يمسك بعضه بعضا فالخلق الحاجة
الى شيء كالوجود الى الماهية والماهية الى الوجود ولولا ذلك لما حصل التركيب وبكان كالجوهر الموضوع
بجنب الانسان فلاحتياج كل الى الاخر حصل التركيب وامسك بعضه بعضا ولا يجري في الواجب
الوجود لذاته كما توهمه الوهمية والصوفية وكل الخلق يدخل بعضه في بعض ويخرج عنه اي عن
البعض واما الخالق لا فلا تجد في شيء ولا محيط به شيء وامسك الخلق بعضه بعضا وله
كان ذا فضا الكل فمسك الكل جميعا هو الله سبحانه بقدرته الكاملة لان الامساك انما هو بافاضة
الوجود وجعل التاليف والتركيب وتفيض الوجود على سبيل الدوام والاستمرار والى على اليسالج
موجل وتقدس وكذا سبحانه لا يدخل في شيء ولا يخرج منه اي عن شيء المعروف انه من
صفات الخلق وكذا لا يؤده ولا يثقله سبحانه حفظ اي حفظ ذلك الخلق كله ولا يعجز ايضا
عن امساك الخلق كله ولا يعرف احد من الخلق كيف ذلك اي كيف عدم الثقل مع عدم حفظ ذكرهم
كل الخلق وكيف عدم العجز مع امساك كل المخلوقات ولا يعرف كيفية ذلك احد الا الله
عز وجل ومن اطلعه الله عليه من رسله واهل سره والمستحفظين لامره من الائمة الطيبين

وفي انه

وفي انه القابلين لشريعته الذين هم اهل بيت رسوله الطاهرين ثم بين ع انا لا نعلم كيفية حفظ
وامساكه لجميع موجودات عالم الامكان وكيفية خلقه الا ان امره سبحانه وايجاده وخلقه للاشياء
ليس الا كلمح البصر او اقرب منه وليس مرة اذا شاء واراد شيئا الا ان يقول له
كن فيكون لمحض ارادته ومشيته بلا تخلف للمراد عن الارادة بل الاقرب الى الامر الا الارادة
لمحض الارادة يوجد المراد ويكون حال القول الى الامر للتصوير والتمثيل والتفهيم كقوله تعالى الرحمن
على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم وغيرهما كما هو المتعارف عند اهل اللسان من الفصحاء
والبلغاء وهكذا استعارة تمثيلية كما هو المقرر في العلوم الادبية والحاصل انا لا نعلم كيفية ايجاد
الخلق وحفظه سبحانه الخلق مع عدم ثقل عليه وامساكه لهم مع عدم عجزه سبحانه عن الدوام الا بان ارادته
يوجد المراد بلا تخلف ولا تحاور ولا ادلا كما قيل نحو ذلك ليعلم كنه الامور هو عنده سبحانه
اولا يخلى الامر فلو كان علمناه لكنا قادرين على الايجاد بنفسه مع انا لا نقدر عليه ثم نعلم انه ليس
شيء من خلقه اقرب اليه من شيء ولا شيء ابعد منه من شيء في افاضة الوجود بل وجود جميع ما في
عالم الامكان من المجردات والماديات في القرب من جنابه سبحانه بلا واسطة فلا يكون شيء عنده اقرب من
شيء وذرة بالنسبة الى جنابه سبحانه مثل هذا المعنى والشيء واحد بالنسبة الى
جنابه سبحانه في افاضة الوجود بل يفيض كل الوجود من عنده بلا توسط البعض للبعض فلا قرب
لاحد ولا بعد بالنسبة الى الباقي في هذا المعنى بالنسبة اليه سبحانه وان كان بعض المخلوقات واسطة
لبعض اخر كانت من الوسائط في الخلق ككون الشمس ... للهواء والورد
والوالدين للمولود والماء للنبت والانبات ونحو ذلك مما لا يحصى ولما كان هذه كلها من قبيل الاعداد
وكان كلها عللا معدة ومعدات لا عللا موجدة ومستفيضة للوجود فلا ينافي ما قرره من
الاستواء الكلي بالنسبة الى جنابه سبحانه في افاضة الوجود لا في القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه باعتبار
الوسائط المعدة قلة وكثرة لا ينافي عدم القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه باعتبار افاضة الوجود

هذا ما يتعلق باصل مناظرة عمران الصابي المنتهي الفاضل الموجود في زمانه الفائق على جميع اقرانه
الجدل الذي دل الاجهد في اوانه مع الامام الهمام ثامن الائمة الاطهار من اهل بيت الرسول المبعوث
الى الجن والانس والاخيار والاشرار وذرية الوصي المختار المؤيد بالروح المسدد بالالهام
من العزيز الحكيم الجبار ووارث علوم الانبياء والمرسلين وجامع مناقب ابائه الطيبين
الطاهرين المنتجب من آل يس وطه ابو الحسن علي بن موسى الرضا عليه التحية والثناء ولكني لما تفرغت عن ذكرها من
المزايا وبعض المقاصد المتعلقة بها في رتبة الاختصار فلا بد من الاشارة اليها اشرت اليها
باشارات ونبهت عليها بتنبيهات لتكون للطالب عدة فيما يشكل عليه او يشتبه لديه وبه
الكفاية في البداية والنهاية الاشارة الاولى لكانه قد عرفت ان عمران كان سائلا في
هذه المناظرة والسائل وان كان مناقضا منه منطقا وخصم المجيب حافظا لوضع مذهبه
وكان للسائل ان ... مستدلا والمجيب مانعا فلما كان المجيب مانعا لا يحتاج الى الاستدلال
بل يكفيه المنع لكن لما كان عمران في هذه المناظرة سائلا محضا وكان غرضه تبيين السؤال
... على الحقيقة ما ذكره عليه السلام في الجواب فكان لعمران ان يطلب الدليل والبرهان على حقيقة كل مقدمة
ودعوى من كلامه عليه السلام في الجواب ... طلب الدليل عليه الا في قليل ووجهه
انه لما كان عمران مسترشدا طالبا للحق والارشاد ولاهو سبيل الرشاد لا متعنتا متعسفا
لحفظ مذهبه متعصبا في دينه الباطل وكان من اهل علم الكلام وكان حاذقا في العلوم العقلية
ماهرا في فنون البراهين على مسائل المعارف الالهية وكان ما ذكره عليه السلام في الجواب
براهين ظاهرة ودلائل لائحة عند عمران باعتبار مهارته وممارسته في المقدمات
العقلية المنتجة لهذه الاجوبة والمدعيات المذكورة في الاجوبة وكانت كان براهين
ما ذكره عليه السلام في الاجوبة مذكورة باعتبار علم عمران بها وعدم عناده وارادته ظهور الحق

عنده فلذا لم يطالب عمران البرهان على المدعيات المذكورة في الاجوبة عن امام الجن والانس عليه السلام
ورضي بالبيان المحض وصدق به واسلم على يديه فبراهين هذه المطالب والمعارف الالهية
المذكورة في هذه الاجوبة منه عليه السلام كانها مذكورة معها ومقدمات تلك البراهين ماخوذة حقيقتها
وصدقها مطوية تحت تلك الاجوبة فلذا لا بد من الاشارة الى اثبات تلك المقدمات والتنبيه
على حقيقتها وترتيبها التي لم تذكر فيما سبق على وجه التنقيح وبالله التوفيق الاشارة الثانية
اعلم ان من المقدمات المذكورة الماخوذة في براهين المطالب المذكورة في الاجوبة منه عليه السلام
ان الشيء الواحد سيما الواحد الحقيقي الذي ليس له تعدد وتجزء من الوجوه لا يكون فاعلا وقابلا
لشيء واحد بعينه ومن ان المقتضي بالذات في هذا المقام من هذه المقدمات ان الفاعل الذي
هو الله سبحانه لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد بعينه فلا شك انه سبحانه فاعل موجد لجميع ما سوى
ذاته المقدسة بل الموجودات ... لا لجميع الموجودات واتضح ذا ... عليه السلام في هذه المناظرة
في ... بلا واسطة فهو موجد للجميع بلا واسطة وان كان وسائط في الاعداد ووسائط
متعددة لكن لا واسطة في الايجاد وكان كلامنا في الفاعل الموجد فكيف يكون الفاعل موجدا ومفيضا للوجود
ويكون القابل موجدا بايجاد هذا الفاعل ومستفيضا لوجوده من هذا الفاعل ومنفعلا بوجوده منه
فاذا كان هذا الفاعل هو القابل بعينه كان هو بعينه مفيضا للوجود ومستفيضا للوجود وكان
بعينه معطيا للوجود وبعينه آخذا للوجود وكان كالمصابيح الذي يجلي ويعطي بنفسه وينجلي
وينفعل ... بنفسه ومثل هذا لا يبعد البطلان وحكم العقل ببطلانه بديهة وايضا
الفاعل التام الفاعلية الذي يوجد كالله سبحانه لا بد ان يكون موجبا حتى يوجد فكان نسبته الى
المعلول بالايجاب ونسبة المعلول اليه بالوجوب والقابل نسبته الى الفاعل بالامكان لا بالوجوب
فاذا كان الفاعل هو القابل بعينه كان نسبة القابل المعلول الى الفاعل بالوجوب والامكان معا
ومثل هذا الا تناقض وتهافت بالضرورة وايضا القابل لا يخلو من القوة والاستعداد حتى يقبل

مالي مستعداده وقوته وإذا كان الفاعل هو الرب تعالى فكيف يكون هو القابل وقد تحقق أن يكون في
الواجب الوجود لذاته في القوة والاستعداد حتى يكون فيه التغير من حال ما بالقوة والى حال ما
بالفعل لأن القوة والاستعداد إنما هو من شأن الماديات ومن خواص المادة والواجب
الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته لأنه لو كان فيه جهة دون جهة وكان من جهة غير واجب لكان
فيه تجزي وفيه جزء دون جزء لأن الجزئين لا بد أن يكونا مستندين إلى مرجح فيه وكذا الأمر إذا كان
إلى مرجحين حتى ينتهيا إلى ذاته تعالى يعني بالكم وإذا كان فيه التجزي والجزء أن كل جزء محتاج إلى الأجزاء
والاحتياج مناف للوجوب الوجود لذاته كما هو مناط حل حديث الفرجة من أن الرب تعالى القديم
قوي يعني أنه مستقل بالإيجاد وخلق العالم حتى لا يكون فيه قوة واستعداد وخروج من قوة إلى فعل ومن
نقص إلى تمام وأما أن لا يكون قديما قويا بهذا المعنى فإن لم يكن هذا الكريم هو الرب تعالى وهو الواجب
الوجود لذاته لأن الواجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته ولا يكون فيه جهة نقص وقوة
واستعداد بل كلما هو له فهو حاصل له بالفعل لأن جهة النقص والقوة لا يجوز أن يستند إلى ما يستند
إليه جهة الفعلية والكمال فلا بد أن يكون فيه جزء دون جزء بالآخر حتى يستند إليه الجهتان وكان
فيه جهة المنافي للوجوب الذاتي وإذا كان كذلك فلا يجوز أن يكون خلق العالم مستندا إلى القديم القوي
الفرد الأزلي فوارد الحديث المستقلين بالإيجاد والخلق محمول واحد منهما هو العالم والضعيف
لا شك أنه ليس هو الخالق ولا يرتفع الاحتياج إلا إلى الخالق للعالم وأما إن كانا ضعيفين
وبالاجتماع صارا قويا مستقلا بإيجاد العالم فلا بد أن يكون بينهما فرجة أي جهة اجتماع ولا بد
أن بينهما جهة افتراق وإلا لما كانا اثنين فمن باب الاجتماع ومن باب الافتراق فيهما تلك أجزاء
موجودة كل واحد في نفسه وقد فرضت اثنين فلزم الثلاثة وهو خلاف الفرض ويكون باطلا وكذا
إذا كانوا الثلاثة فبينهم فرجة أي باب اجتماع واحد وطرف باب الافتراق ومن يتحصل من الاجتماع
الثلاثة فلزم الأربعة وهو خلاف الفرض الباطل وكذا إذا فرضت أربعة لزم الخمسة بالقيام

الواحدة

الواحدة التي من باب اجتماع الأربعة ومن باب افتراق كل واحد من الأربعة فكلما فرضت لزم ازدياد
منه بواحد إلى لا نهاية له ولزم خلاف الفرض المح وعبارة الحديث منطبقة على ما ذكرنا لكنه ربما
وقع غلط في حل وتطبيق فوقع الاشتباه ونحن ان ما ذكرنا هو مناط حل حديث الفرجة كما هو
مناط حل حديث الرؤية المروية عنه عليه السلام لأنه كما ذكرنا العالم لا يكون إيجاده محل القوة والاستعداد فلم
يكن جسما ولا جسمانيا فما ثبت بالكشف والاستدلال والاكتساب بطريق البرهان هو أنه سبحانه مجرد
عن المادة ومبرأ عن جميع شوائب الماديات والجسمانيات ومن العلائق المادية ويجب أن يقع
متعلق الرؤية الذي لا يكون إلا جسما أو جسمانيا وإذا كان ما ثبت بالاكتساب بطريق البرهان والدليل
علما هو في الواقع ما هو الحق ويمتنع أن يكون مرئيا فلو كان الرؤية متحققة في الآخرة فلا بد أن يكون
سبحانه جسما أو جسمانيا حتى يكون مرئيا وحاصلا موقعه من جهة الرؤية والإحساس بالبصر ويكون متوقفة
بديهيته وضرورية من جنس البديهيات المحسوسة لا من قبيل النظريات المكتسبة بالبرهان فيكون الحاصل
بالبديهية الرؤية والحاصل بالاكتساب ضدين يمتنع اجتماعهما قطعا لأن أحدهما جسم أو جسماني
والآخر ما ليس بجسم ولا جسماني فإيمانا كان إيمانا كان الآخر ليس إيمانا لامتناع حقية معلوميهما معا لأنهما
ضدان فلزم إما عدم الإيمان في الدنيا وإما عدم الإيمان في الآخرة وكلاهما باطل قطعا وليس منهما قدر
مشترك حتى يكون هو الإيمان لتضاد معلوميهما وامتناع انتقال معلوميهما في الدارين لامتناع انقلاب
أحد الضدين إلى الآخر إلا بانعدام أحدهما وإيجاد الآخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت أن الرؤية مطلقا
سيما في الآخرة كما زعموا محال عليه سبحانه وهذا هو حل حديث الفرجة والرؤية اللذين في باب التوحيد من الكافي
الإشارة إلى أنه لا يخلو إن كان مفهوم وكلما حصل في الذهن إما أن يكون ضروري الوجود بالنظر إلى
ذاته مع قطع النظر عما يغاير ذاته وهو الواجب وجوده لذاته لأن الضرورة امتناع الانفكاك
وهو الوجوب وإما أن يكون ضروري العدم بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن غير ذاته وهو الممتنع وجوده
لذاته لأن ضرورة العدم هو امتناع الانفكاك عن الوجود وإما أن لا يكون ضروري الوجود ولا ضروري
العدم بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن الغير وهو الممكن وجوده لذاته لأن الإمكان هو سلب ضرورة

الظرف ليس بل مطلق بحسب الفروق وهذا الحكم المقتضى الراسخ بين الحق والاثبات الذي لا يدرك فيه جزئيته
العقل الصريح من الاوليات والبديهيات واذا كان الممكن لذاته هو الذي ليس الوجود ولا العدم
ولا الوجود ولا العدم بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الغير وكان الموجود منحصرا في الواجب وجوده لذاته
والممكن الوجود لذاته ولا شك ان الموجودات متعددة وان لها وجودات متعددة وان ليس وجودا لا حقيقة
ووجود اتحاد من منشأ الآثار في الخارج وليس بمحض الخيال والوهم ومحض الاعتبار بل حقيقية ولا محل
لها في نفس الامر الواقع ونفس الامر بشهادة العقل والشرع اذ لا شك ان السماء غير الارض وان زيدا غير عمرو وانها
امور متعددة والتشكيك فيها تشكيك في البديهيات وتشكيك في الامور التي عليها اتفاق جميع العقلاء
واولوا الالباب بعد ما لم يكن كل الباطل الشيطانية الكائنة عن الاوهام والخيالات الفاسدة التي تحصل
من كثرة الفكر الباطل فيما يشتهيه الاهواء المضلة للاغراض الفاسدة الدنيوية في اختراع آراء مبتدعة
بدعية تعجب بها الجمهور من العامة واما كون الوجود العام اصلا والماهيات اعني خصوصيات السماء
والارض والنار والانسان والفرس خصوصيات سائر الموجودات الحقيقية يكون عارضة للوجود
العام بما هو عام ويكون الوجود العام بما هو عام واجب الوجود لذاته والماهية الامكانية عارضة له وكانت
شئونا واعتبارات وعوارض له فيكون الوجود واحدا والموجود ايضا واحدا والعالم بما هو عالم على هذا
القول يكون موجودا واحدا بوجود واحد ذلك الوجود هو الواجب الوجود لذاته هذا كله من الخيالات
ووساوس باطلة لكونه مخالفة للعقل الصريح الخالي عن الكدورات الخيالية الشيطانية كما هو مقتضى
عقل عامة الناس الذين يحكمون بتعدد الموجود والاشخاص ويتعجبون لو قال قائل خلافه وتلك الخيالات
الفاسدة كانها ترجيح لمذهب الدهرية القائلين بان العالم بما هو عالم واجب الوجود لذاته والحس من تلك
الخيالات قول البعض بان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود انه موهوم والاشياء التخيل والخشن
عن هذه الكلمات قول السوفسطائية ان الموجود ليس الا الخيالات وهذه الموجودات ليست بموجودات حقيقية بل
خيالات وموهومات عن الوجود الواحد والموجود الواحد وشئونات وحالات له كلا لا بل نظهر هو
في كل منها اظهار القدرة وحكمة اظهار الاعلام اصلا لا يلتبس احد سواه ولا يبلغ الدائرة دياره وكل

هذه

هذه المرجح اشكال السؤال بحسب الظاهر كما هو دأبه بل الشئونات والحالات الامكانية فيه لا الذات لانه
كل يوم هو في شأن وهذه كلها خيالات سوداوية وهي بالكلية شيطانية والحجب انهم يوردون هذا
القول ويشابهون بالتأويلات الى ان المؤمنين وليست الآية المنطقية الصوفية المحرمة وهذه الافكار
لعقد كيف خرقوا الايات ... في ظهور ... الشيخ محمد ... الوحدان ولم يترك عهودا
من ... ظهرنا بعد ... هو الآن كل الاشياء ... العوالم والمراتب
وذاتا تم اسماء الصفات ... الصفات وجه خلو ... بين هذا بين وذاته
يستويون الى المحقق الطوسي ... جميع احوال بالشد
فاما ثبت انحصار الموجود في الواجب الوجود لذاته والممكن الوجود لذاته وثبت تعدد الموجودات وتعدد
وجوداتها وانها متعددة بالنسبة الى الماهيات الموجودة ... الكل نقول لعدم الموجودات
ان كان فيها موجود واجب الوجود لذاته ... واجب الوجود لذاته وان كانت كلها ممكن الوجود لذاته
فلا يكون في هذه الممكنات الموجودة موجود لكونها كافيا في وجوده ... اصلا والى ما خلفها
نعم لا يكون واجب الوجود لذاته ... يكون خلاف الفرض وان كان كلها غير كافية
في وجود نفسها ومحتاجة الى امر خارج عنها ... الممكنات الموجودة ... هو الواجب
الوجود لذاته وثبت المطلوب وظهر من ذلك بطلان شبهة الاولى الثانية وظهر ايضا بطلان شبهة ما قبل المعلول
الاخير الى الممكن والممكن الواحد كلها حكمها واحد فان كان طريان العدم وعدم الكفاية في الوجود
وفي الحاجة الخارج ... ولذات وجب الواجب الوجود لذاته ... تحقيقا اثبات الواجب وقد
تحقق توحيده بحديث ... ومن سبق ... المناظرة اي الخلق الاول هو الابداع
وهو الصور العلمية ... والمعقول ... الحقيقيا وقد حل ... رأي وشيخ
ابن سينا هذه الصور ... الوجود والوجود ... بحيث ... الذات ... وحدة
فقد ... الابداع والمشية والارادة ... واحدة ... فقد علم ان الصور ... مرتبة

والارادة معا كلها في مرتبة واحدة وكان كلها من لوازم الذات لم يرد ان الارادة مقدمة [illegible]
كما ان الابداع سابق على الحدوث والعناية سابق على الابداع في الايجاد في وجه اول
مراتب الالهي ذات الباري جل شأنه ثم العناية [illegible] وهذا الايجاد مسبوق بالصور
العلمية والمشية والارادة هي كلها بحكم الايجاد المسير الى [illegible] عالم الامكان ومن لوازم
المعلول كونه ممكنا فاصدر عنه [illegible] هو الممكنات المعلولة اذا عرفت هذا فاعلم
ان الامكان والمعلولية لا [illegible] يلزمهما سبق العدم الواقعي لا الاعتباري الجامع مع الوجود الواقعي
كما ذهب اليه الحكماء وحكموا بازلية العالم وبان تقدم الصانع على العالم تقدم الاصل على
الفرع بلا تقدم في الوجود الواقعي واستدلوا على ازلية العالم وبطلان التقدم محض تقدم
الاصالة والتوعية بلا انفكاك في الوجود الواقعي وبطلان حدوثه محض استحقاق العدم
بالنظر الى ذاته واستحقاق العدم بالنظر الى ذاته واستحقاق الوجود بالنظر الى الواجب وكون
هذا الوجود وهذا العدم مجتمعان في جميع حالات الوجود بلا افتراق في الخارج بل
بمحض الاعتبار [illegible] على ازلية العالم [illegible] بانه لا شك في ان الواجب الوجود لذاته
تام الفاعلية وتام العلية في ايجاد العالم لانه لو توقف على امر اخر لكونه محتاجا في ايجاد
العالم والحاجة تنافي الوجوب الذاتي وتنافي كونه علة على الاطلاق للايجاد فالعالم ممكن
مع ان الوجود بما هو هو لا يمكن تحققه بدون واجب وجوده لذاته والامكان بما هو
الامكان لا يكفي وجوده ووجه الممكن لا بد من علة على الاطلاق تامة مستقلة في الايجاد وبلا
انضمام امر غير واجب الوجود [illegible] كان تخلف العالم عنه محالا وكان المعلول مع العلة
في الوجود بلا تخلف واذا كان العلة هو الواجب الوجود لذاته الصانع ازليا كان المعلول

وهو

وهو عالم الامكان الازلي فهذا هو شبهة الازلية التي استدلوا بها على ازلية العالم ولا
[illegible] الجواب [illegible] الى [illegible] الامكان والمعلولية [illegible] يستلزم سبق العدم الواقعي
لا الاعتباري [illegible] العلة وان كان تام العلية والايجاد لكن المعلول بما هو ممكن [illegible]
[illegible] سبق العدم الواقعي [illegible] الازلية [illegible] لانه ليست الا الاعتداد
[illegible] التقدم [illegible] ومعلولية [illegible] الوجود [illegible] ولا يتحقق الا كونه
معدوما في الواقع ثم يوجد وتقدم هذا العدم على الوجود هو التقدم الذاتي الذي هو القسم
السادس من اقسام التقدم لان التقدم والتأخر انما يكونا [illegible] في التقدم وما فيه
التقدم في التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على المعلول انما هو الوجوب وفي التقدم بالطبع
اعني تقدم العلة الناقصة على المعلول انما هو الوجود وفي التقدم بالشرف انما هو الشرف وفي التقدم
بالرتبة انما هو المرتبة وفي التقدم بالزمان انما هو الزمان فلا يقع اجزاء الزمان بعضها على بعض وفي تقدم
عدم الزمان على وجود الزمان لا يجوز ان يكون ما فيه التقدم زمانا والا لزم ان يكون للزمان زمان فلا بد ان
يكون التقدم بالذات فتفسير التقدم الذاتي بانه [illegible] وجوده [illegible] القسم السادس
تحت القسم الخامس الذي هو تقدم الزماني لانه انما يصح لو كان ما فيه التقدم بينهما واحدا وليس
[illegible] تقدم الوجود بما هو وجود مطلقا على العدم وكذا عدم تقدم العدم بما هو عدم مطلقا على
الوجود [illegible] التقدم [illegible] في التقدم الذاتي و[illegible] تقدم عدم العالم
[illegible] التقدم السابق بخصوصه على وجوده لا يخفى [illegible] الكلام في العدم مطلقا ولا في الوجود
مطلقا [illegible] الكلام في العدم الخاص الذي هو عدم العالم السابق على الايجاد
[illegible] السابق على وجوده [illegible] السابق [illegible]
[illegible] الامكان والمعلولية اذا كان [illegible] سبق العدم الواقعي على الوجود [illegible] السبق الذاتي

ج

لا يكون ظرف هذا التقدم والسبق الزمان اذ الامتداد المذكور المسمى بالزمان ليس من الممكنات الموجودة
ولا منشأ لامتداد الموهوم هناك لانه فرع الواهم ولا واهم هناك ولا معنى لتخصيص التوهم والواهم
بعد وجود العالم المتوهم ان الزمان قبل الوجود ولو قيل انه موجود في نفس الامر والواقع فكان
من احد الموجودات الممكنة مع ذلك بعد العالم والكلام في عدم السابق على وجوده الذي هو من
لوازم الامكان والمعلولية فيتوان يكون ظرف هذا العدم هو الوهم الذي هو نسبة المتغير الى الثابت
كما ان الزمان نسبة المتغير الى المتغير والسرمد نسبة الثابت الى الثابت ولما كان الحادث الزماني
هو المفتقر ما يكون مسبوقا بالعدم في الواقع كما ان الحادث الذاتي هو المفتقر ما يكون مسبوقا
بالغير لا بالعدم واعتبار السبق بالعدم الاعتباري المحض ملاحظة لفظ الحدوث لا انه مسبوق
بالعدم الاعتباري لا لان سبق العدم الاعتباري معتبر في مفهوم الحادث الذاتي فعلى هذا التقدير
يكون الحادث الزماني اعم من ان يكون مسبوقا بالعدم الواقع في امتداد الزمان او يكون مسبوقا
بالعدم الواقع وان لم يكن واقعا في امتداد الزمان وهو المسمى بالحادث الدهري ويكون هو قسما
من الحادث الزماني المشهور عند الجمهور في باب حدوث العالم وهذا العدم هو العدم الغير المتكمم
وهذا العدم يكفي منه لا ابداع اي الصور العلمية ومع المشية والارادة فيكون صدور العالم الامكاني
صدورا عينيا مسبوقا بالعدم الواقعي المقارن للمشية والارادة ومسبوقا بالعلم والمشية والارادة
وكان امر ولم يكن معه شئ في الواقع ثم كان العالم بعد ان لم يكن في الواقع صدورا عنه سبحانه مسبوقا
بالعلم والارادة والمشية فكان العالم حادثا زمانيا بالمعنى المشهور ومسبوقا بالارادة والاختيار
بلا خدشة فيه ثم لا شك انه يحكم في مقام المنع وجواب شبهة الازلية اختيار ان المانع من
ازلية العالم هو الامكان والمعلولية لاستلزامها سبق العدم الواقعي لا قصور فيه عقلا والمانع

في

في جواب الشبهة اختيار هذا الشق وبطلان صاحب الشبهة الذي هو المستدل وان قضى هذا المنع ولا يمكن
فلا يرد الشبهة ومع هذا فهذا المنع مؤيد بما اخبر عنه ثم في الكافي حيث قال وبطل قول من زعم
انه كان قبل او كان معه شئ وذلك انه لو كان معه شئ في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف
يكون خالقا لمن لم يزل معه انتهى فظهر ان الخالقية والعلية لشئ لم يزل معه كما اذا كان العالم ازليا و
معلولا ومعلولا كما هو لا يجوز وما يتحقق الا بعد سبق العدم الواقعي حتى لا يكفي سوابق سبق العدم الاعتباري
وظهر بهذا الكلام ان الحق بطلان الشبهة الاولوية الذاتية وبطلان الشبهة ما قبل المعلول الاخير وبطلان شبهة
الازلية وتحقق اثبات الواجب وتوحيده ونفي الرؤية واثبات علمه السابق على الايجاد ومشيته وارادته
واختياره وهذا اثبات حدوث العالم بالسبق الزماني الدهري وصدوره عنه مسبوقا بالعدم الواقعي وبالعلم والمشية
والارادة والاختيار الاشارة الرابعة قد عرفت ان حال المناظرة المذكورة كان مبنيا على ان اول
صادر عنه سبحانه هو الصور العلمية يعني انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم فيه ما هيته الكثيرة عقلا بذاته لذاته
ان يعقل الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات متقومة بها وكثرة اللوازم والذات متباينة او
غير متباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب كل
كثرة الاسماء الكثيرة لا تأثير لها في وحدانية ذاته وقد عرفت ان هذا مذهب انكسيمانس الملطي من قدماء
الفلاسفة وهذا اعترض عليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات كما مر باعتراضات كلها حق يلزم في كل واحد
منها ما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء ثم قال اعلم ان القائلين بنفي العلم عنه تعالى والافلاطون القائل بقيام
الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلين باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا المحالات حذرا
من التزام هذه المعاني ثم شرع في تحقيق ما ذهب اليه نفسه وحاصله انه كما ان تعقل الذاتي عين ذاته كذلك عقله
لمعلوله الاول عين المعلول الاول في الوجود فوجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول سبحانه اياه
من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى ولما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلول لها

حصول الصور فيها ومن يعقل الاول الواجب ولا موجدا له وهو معلول الاول الواجب كان جميع
صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذا الوجود على ما عليه وبالجملة المعلول
الاول على ما بعده لطريقة غير معلوم بالعلم التفصيلي السابق على الايجاد بل بمحض العلم الاجمالي الذي هو
عين الذات والباقي كان معلوما بالعلم التفصيلي السابق على الايجاد لكنه بالعلم الكمالي لان العلم
الكمالي اما هو من توابع الذات ورواجعه ولوازمه وبالجملة علما لا يتوقف على وجود الغير وهذا العلم
موقوف على وجود العقل الاول اعني الصادر الاول الجواهر العقلية المرتسمة فيه الصور العقلية
العلمية لجميع الاشياء الخارج جميع الصور عنه عز وجل فيلزم على هذا المذهب ان لا يكون علم تفصيلي سابق
كمالي له سبحانه السابق على الاشياء بالنسبة الى شيء من الاشياء اصلا بخلاف المذهب الاول اما على
هذا المذهب فلان الصادر الاول لا يكون معلوما بالعلم التفصيلي السابق على الايجاد اصلا بل معلوما
بالعلم الاجمالي الذي هو عين الذات فقط واما كون وجوده هو عين علم الاول تعالى به وان كان علما
فليس له تقدم على وجوده وايجاده لانه عينه واما الباقي بعد الصادر الاول وان كان معلوما بالعلم
التفصيلي السابق على الايجاد ولكنه ليس علما كماليا لانه موقوف على وجود الصادر الاول فليس بكمال
كما عرفت واما على المذهب الاول فيكون جميع الايجادات مسبوقا بالعلم التفصيلي الكمالي السابق على
الايجاد الذي هو من لوازم الذات الذي هو الصور العلمية الصادرة عنه سبحانه اولا وبالذات واعلم
الاعتراضات التي اوردها المحقق عليه لندفع عنه اما الاعتراض الاول وهو انه يلزم على هذا المذهب
كون الشيء فاعلا وقابلا معا لان هذه الصور العلمية لما كانت صادرة عنه سبحانه فيكون فاعلا لها ولما
كانت تلك الصور العلمية المعقولة متقررة فيه سبحانه فيكون قابلا لها فيلزم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا

معا

تلك الحوادث بالاستقلال او انها شريكة في التاثير فهذا لا يحل لمسلم اعتقاده وعلم النجوم المبني على هذا كفر
والعياذ بالله وعلى هذا يحمل ما ورد في الحديث من التحذير عن علم النجوم والنهي عن اعتقاد صحته واما القول ان
اتصالات تلك الاجرام وما يعرض لها من الاوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجده الله سبحانه
بقدرته وارادته كما ان حركات النبض واختلافاته او صناعة علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض
للبدن من قرب الصحة واشتداد المرض ونحو ذلك وكما يستدل باختلاج بعض الاعضاء على بعض احوال
المستقبل فهذا لا مانع منه ولا حرج في اعتقاده وما روي في صحة علم النجوم وجواز تعلمه محمول على هذا المعنى
كما رواه الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني في كتاب الروضة من الكافي عن عبد الرحمن بن سيابة قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام جعلت فداك ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر فيها وهي تعجبني فان كانت تضر بديني فلا
حاجة لي في شيء يضر بديني وان كانت لا تضر بديني فوالله اني لاشتهيها واشتهي النظر فيها فقال عليه السلام ليس كما
يقولون لا تضر بدينك ثم قال انكم تنظرون في شيء كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به تحسبون على طالع القمر ثم
قال اتدري كم بين المشتري والزهرة من دقيقة قلت لا والله فقال اتدري كم بين الزهرة والقمر من دقيقة
قلت لا والله فقال اتدري كم بين الشمس وبين السكينة من دقيقة قلت والله ما سمعته من احد من المنجمين قط
فقال افتدري كم بين السكينة واللوح المحفوظ من دقيقة قلت لا ما سمعته من منجم قط قال ما بين كل منهما الى صاحبه
ستون دقيقة ثم قال يا عبد الرحمن هذا حساب اذا حسبه الرجل ووقع عليه علم القصبة التي في وسط الاجمة وعدد
ما عن يمينها وعدد ما عن يسارها وعدد ما خلفها وعدد ما امامها حتى لا يخفى عليه من قصب الاجمة واحدة
الامور التي يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالية اصول بعضها ماخوذ من اصحاب الوحي سلام الله عليهم وبعض
الاصول يعتبرون فيها التجربة وبعضها مبني على امور متشعبة لا تفي القوة البشرية بضبطها والاحاطة بها كما
يومئ اليه قول الصادق عليه السلام كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به فلذلك وجد الاختلاف في كلامهم وتطرق
الى بعض احكامهم ومن اتفق على الاصول الصحيحة صح كلامه وصدقت احكامه لا محالة كما نطق به كلام الصادق عليه السلام

في الرواية المذكورة قبيل هذا الفصل ولكن هذا امر عزيز المنال لا يظفر به الا القليل والله الهادي الى سواء السبيل
ولابن سينا كلام في هذا الباب قال في فصل المبدأ والمعاد من الهيات الشفا لو امكن انسانا من الناس ان يعرف
الحوادث التي في الارض والسماء جميعا وطبايعها لفهم كيفية ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القايل بالاحكام
مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست مستندة الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة والوحي وربما
حاول قياسات شعرية او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلايل جنس واحد من اسباب الكاينات
وهي التي في السماء على انه لا يضمن الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه ان
يجعلنا بحيث نقف على وجود جميعها حيث حصل وطبعه معلوم عنده ثم قال في اخر كلامه فليس لنا اذن اعتماد
على اقوالهم وان سلمنا ان جميع ما يعطونا من مقدماتهم الحكمية الصادقة قد الف السيد الجليل الطاهر ذو
المناقب والمفاخر السيد رضي الدين علي بن طاوس قدس الله روحه كتابا ضخما سماه فرج المهموم في معرفة الحلال
والحرام من علم النجوم يتضمن الدلالة على كون النجوم علامات ودلالات على الحادث في هذا العالم وان الحادث
من الانبياء من لدن ادريس على نبينا وعليه السلام الى عهد ائمتنا الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين ناطقة بذلك وذكر ان
ادريس كان اول من نظر في علم النجوم وان نبوة عيسى علمت بالنجوم ولعل ان نبوة نبينا صلى الله عليه وآله علم بعض
المنجمين وصدق بها بالدلايل النجومية وان بعض احوال مولانا وامامنا صاحب الامر عجل الله فرجه اخبر به بعض
المنجمين من اليهود وذكر ان بعض اكابر قم واسمه احمد بن اسحق احضر ذلك المنجم اليهودي واراه زايجة
طالع ولادة صاحب الامر عليه السلام فلما امعن النظر فيها قال لا يكون هذا المولود الا نبيا او وصي نبي وان النظر
يدل على انه يملك الدنيا شرقا وغربا وبرا وبحرا حتى لا يبقى على وجه الارض احد الا دان بدينه وقال بولايته
وروى عن الصادق عليه السلام في الكتاب المذكور عن يونس بن عبد الرحمن قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني عن علم النجوم
ما هو قال علم من علم الانبياء قال فقلت كان علي بن ابي طالب عليه السلام يعلمه فقال كان اعلم الناس به واورد فيه
روح احاديث مستكثرة في هذا القبيل واورد ما اورده السيد الجليل في كتاب نهج البلاغة من كلام امير المؤمنين عليه السلام مع
المنجم الذي نهاه عن المسير الى النهروان ثم انه اكد الطعن في تضعيف تلك الرواية في سندها وقوة متنها

